Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander und G. Schwab.

Dreihundertundzehntes Bändchen.

Platon's Werke. Zweite Gruppe. V.

Von dieser Sammlung sind bis jetzt erschienen

I. vollständig folgende Schriftsteller:

1. Griechische Dichter.

Aeschylos v. J. Minckwitz. In 7 Bdchn.
Apollonius Argonautenfahrt v. C. N. Osiander. In 2 Bdchn.
Aristophanes v. C. F. Schnitzer. In 11 Bdchn.
Bion, siehe Bukoliker.
Bukoliker, griechische (Theokrit, Bion u. Moschos), v. F. Zimmermann. In 3 Bdchn.
Euripides v. G. Ludwig. In 16 Bdchn.
Homer Ilias v. E. Wiedasch. In 7 Bdchn.
Homer Odyssee v. E. Wiedasch. In 5 Bdchn.
Kallimachus v. K. Schwenck. In 1 B.
Moschos, siehe Bukoliker.
Pindar v. G. Ludwig. In 3 Bdchn.
Quintus von Smyrna, v. C. F. Platz. In 3 Bdchn.
Sophokles v. J. Minckwitz. In 7 Bdchn.
Theokrit, siehe Bukoliker.

2. Griechische Prosaiker.

Aelian v. Wunderlich u. Fr. Jacobs. In 9 Bdchn.
Aeschines Gespräche und **Cebes** Gemälde v. Carl Pfaff. In 1 Bdchn.
Aeschines der Redner v. J. H. Bremi. In 3 Bdchn.
Antoninus, siehe Parthenius.
Apollodor v. C. G. Moser. In 2 Bdchn.
Appian v. F. L. J. Dillenius. In 15 Bdchn.
Arrian v. Ch. H. Dörner. In 6 Bdchn.
Cassius Dio v. L. Tafel. In 16 Bdchn.
Cebes Gemälde, siehe Aeschines.
Demosthenes v. A. Pabst. In 19 Bdchn.
Dio Cassius, siehe Cassius.
Diodor v. J. F. Wurm. In 19 Bdchn.
Dionysius v. Halicarnaß v. G. J. Schaller u. A. H. Christian. In 12 Bdchn.
Heliodor v. Fr. Jacobs. In 3 Bdchn.
Herodian v. C. N. Osiander. In 2 Bdchn.
Herodot v. A. Schöll. In 11 Bdchn.
Josephus jüd. Krieg und gegen Apion, v. H. Paret. In 7 Bdchn.
Isäus v. G. F. Schömann. In 2 Bdchn.
Isokrates v. A. H. Christian. In 8 Bdchn.
Julian's Caesaren u. Bartfeind, v. C. N. Osiander u. Reichardt. In 1 Bdchn.
Kallistratus, siehe Philostratus.
Longus v. Fr. Jacobs. In 1 Bdchn.
Lucian v. A. Pauly. In 15 Bdchn.
Parthenius u. **Antoninus** Liberalis v. Fr. Jacobs. In 1 Bdchn.
Pausanias v. C. G. Siebelis u. H. Reichardt. In 9 Bdchn.
Philostratus der Aeltere von Fried. Jacobs, G. J. Bekker u. A. H. Christian. In 7 Bdchn.
Philostratus des Ält. u. des Jüng. Gemälde u. **Kallistratus** v. A. F. Lindau. In 3 Bdchn.
Plutarch Lebensbeschreibungen von J. G. Klaiber, E. Fuchs und C. Campe. In 24 Bdchn.
Polyän v. W. H. Blume u. E. Fuchs. In 4 Bdchn.
Strabon v. K. Kärcher. In 12 Bdchn.
Theophrast Charaktere, v. C. F. Schnitzer. In 1 Bdchn.
Thukydides v. C. N. Osiander. In 7 Bdchn.
Xenophon v. Ch. Walz, E. Finckh, L. Tafel, A. H. Christian, C. N. Osiander. In 16 Bdchn.

3. Römische Dichter.

Avianus, siehe Fabeldichter.
Fabeldichter, römische (Phädrus, Avianus u. Romulus), v. H. J. Kerler. In 3 Bdchn.
Horatius v. G. Ludwig, W. E. Weber u. W. Teuffel. In 5 Bdchn.
Lucanus v. F. H. Bothe. In 3 Bdchn.
Ovid v. H. C. Pfitz, E. F. Metzger, W. Hertzberg u. H. Wölffel. In 18 Bdchn.
Persius v. W. S. Teuffel. In 1 Bdchn.
Phädrus, siehe Fabeldichter.
Plautus v. M. Rapp. In 17 Bdchn.
Propertius v. W. A. B. Hertzberg. In 4 Bdchn.
Romulus, siehe Fabeldichter.
Silius Italicus v. F. H. Bothe. In 5 Bd.
Terentius v. Th. Benfey. In 9 Bdchn.
Tibullus v. W. Teuffel. In 1 Bdchn.
Virgil v. C. N. Osiander u. L. Neuffer. In 6 Bdchn.

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Dreihundertzehntes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1860.

Platon's
Werke.

Zweite Gruppe:
Gespräche praktischen Inhalts.

Fünftes Bändchen.

Laches und Charmides,

übersetzt

von

L. Georgii,
Dekan in Tübingen.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1860.

Einleitung.

Schleiermacher*) bemerkt gewiß nicht mit Unrecht daß Platon im Laches, wie auch wohl sonst, seine eigene Meinung nicht ausschließlich dem Sokrates in den Mund lege, sondern auch dieselbe in Manchem von Anderen aussprechen lasse; und man kann ihm darin nur beipflichten, wenn er das was Laches von dem Wesen der sittlichen Weisheit **) sagt, als der Harmonie der Seele und der Uebereinstimmung des Wissens und Lebens, als ein wahrhaft platonisches Wort bezeichnet und sogar den rechten Schlüssel zu der platonischen Theorie der Tugend nennt. Und nicht minder gewiß ist sowohl nach seiner eigenen Versicherung ***) als aus dem Protagoras †) daß die Definition welche Nikias von der Tapferkeit aufstellt, als der Wissenschaft von dem zu Fürchtenden und dem zu Wagenden, ganz sokratisch ist, so daß Sokrates hier in dem seltenen Falle sich befindet in dem Nikias sich selbst zu bekämpfen. Richtig aufgefaßt ergibt diese Stellung der Personen und Ansichten in unserem Dialog nur einen Beleg der Behauptung daß im Laches, wie im Lysis, Charmides, Euthyphron u. A. m., die verschiedenen Bestimmungen des besprochenen Begriffs nicht als sich ausschließende Gegensätze zu nehmen sind, sondern vielmehr jede in ihrer Art selbst

---

*) Plat. Werke I, 1. S. 324.

**) Laches c. 14.

***) Ebendas. c. 22.

†) Protag. c. 39.

ein Moment desselben in sich befaßt. Dabei hält Platon im Laches auch den sonst von ihm befolgten Gang der Untersuchung ein, daß er vom Niederen zum Höheren aufsteigt, daß ein Unterredner auftritt dem zuerst die populären Definitionen, „die beschränkten Vorstellungen des gemeinen Lebens in den Mund gelegt sind, welches einzelne Eigenschaften sofort zur Allgemeinheit des Begriffs erhebt" *), und wieder ein Anderer, der, einen höheren Standpunkt vertretend, die philosophische, wissenschaftliche Begriffsentwicklung versucht und vermittelt. Und zwar ist nun jene Rolle gerade dem Laches, diese dem Nikias zugetheilt, in der Weise daß Sokrates dabei die Arbeit der die gegebenen Bestimmungen auflösenden und weiter führenden Dialektik übernimmt. Der Praktiker, der tüchtige, altgriechisch gesinnte Politiker spricht sich aus, wenn Laches die Tapferkeit als Behaupten des Postens gegen die Feinde, dann als Beharrlichkeit überhaupt, dann als Beharrlichkeit mit Klugheit gepaart definiert **), während Nikias, als Schüler des Sophisten Damon, Verehrer des Prodikos, auch schon früherer Zuhörer des Sokrates selbst, sich als den von der damaligen Zeitbildung ergriffenen Doctrinär erweist, welcher die Weise des explorierenden Sokrates schon so ganz weg hat daß er die Tapferkeit als jenes Wissen ***) definiert. Muß man aber nun den Zweck welchen Platon dabei verfolgt daß er den Sokrates auch die von Nikias bei ihm selbst entlehnte Begriffsbestimmung seiner dialektischen Skepsis unterziehen läßt, in einem weiteren, höheren Gesichtspunkte suchen, so kann dieser, wie der Schluß des Dialogs zeigt, nur in dem Beweis gefunden werden daß die Tapferkeit zuletzt, als Wissen alles Guten und alles

*) Hermann. Gesch. d. platon. Philos. I. S. 616, not. 315.
**) Lach. c. 17—21.
***) a. a. O. c. 22 ff.

Uebels bestimmt, auch nicht mehr eine besondere den anderen entgegen stehende Tugend sei, sondern als mit dem Begriff der Einen ganzen Tugend zusammenfallend den anderen Tugenden ebenso nahe stehe als diese sich unter einander *).

Durch diese beiden Bestimmungen, daß die Tapferkeit ein Wissen sei und daß sie im Begriff der Einen Tugend mit den andern Einzeltugenden — der Gerechtigkeit, der Besonnenheit, der Frömmigkeit — zusammenfalle, tritt der Laches in eine unmittelbare Beziehung zu dem Protagoras. Gewöhnlich wird derselbe als eine Art Vorarbeit für dieses Gespräch aufgefaßt und daher in die Zahl der schriftstellerischen Jugendversuche Platon's verwiesen **). Man kann auch nicht in Abrede ziehen daß der Laches, nicht zu reden von der formellen Ausarbeitung und Vollendung, auch was die Fülle des Inhalts, den Reichthum und Umfang der Stoffe, den Apparat der Beweisführung betrifft, hinter dem Protagoras ebenso zurücksteht als im Ganzen jede Specialschrift gegen ein mehr systematisches, einen Gesammtkreis von zusammenhängenden Materien ordnendes und ausmessendes Werk im Werthe zurücktreten wird. Nur dürfte dieses noch keinen Grund abgeben die Specialschrift darum gerade für die frühere zu halten, um so mehr als dem Laches anderer Seits auch wieder das Verdienst eingehender und ergänzender Behandlung seines speciellen Themas, wie es Schriften dieser Classe eigen ist, nicht unbedingt abgesprochen werden kann. Der Laches macht allerdings, wie der Charmides, Euthyphron, die beiden Hippias u. A. m., mehr nur den Eindruck einer ge-

---

*) a. a. O. c. 27. 29.

**) Vgl. Hermann a. a. O. S. 450, Stallbaum p. 5, Steinhart in H. Müller Plat. Werke I. S. 355 ff., vgl. auch Socher Pl. Schr. S. 109, Susemihl Genet. Entw. d. plat. Phil. I. S. 39 f.

legentlichen Skizze, einer flüchtigen, vorübergehenden Studie, welche mit dem großartigen Gebäude des Protagoras sich nicht messen kann. Aber solche Studien und Skizzen gehören in einem productiven Schriftstellerleben, wie das Platon's war, keineswegs nur einer einzelnen Altersstufe an: sie werden sich über den ganzen Lauf desselben ausstreuen, und man ist nur gar nicht berechtigt zu behaupten daß die spezielle Entwicklung eines einzelnen Tugendbegriffs für Platon nur als Brücke oder Vorstufe der umfassenden Einsicht daß alle Tugend wesentlich Wissen sei, d. h. der im Protagoras ausgeführten Dotrin, eine organische Bedeutung gewinne *). Vielmehr wie dieses Urtheil eng zusammenhängt mit dem jetzt wieder Ton gewordenen Bemühen die Zeitfolge der platonischen Schriften aus einer stufenmäßig fortschreitenden Entwicklung des platonischen Denkens und Philosophierens zu construieren — ein Bemühen das dem Schleiermacher'schen Versuch einer Construction derselben nach dem Gedanken eines methodischen, systematisch fertigen Lehrgangs mindestens an Willkürlichkeit und subjectiver Art des Verfahrens in gar Nichts nachsteht, indem die subjective Willkür dort nur ebenso in ein zeitliches Nacheinander wie hier in ein räumliches Nebeneinander, dort so zu sagen in die Länge, hier in die Breite arbeitet — so wird man auch den auf jenem Wege gewonnenen Bestimmungen nur eben so weit beistimmen können als dieselben irgend wie durch objective Anhaltspunkte unterstützt werden. Daher sogar angenommen der Laches wäre, nach dem Protagoras gesetzt, was Reife, Vollständigkeit, begründenden Fortschritt der Ideenentwicklung betrifft, seines negativen Schlusses halber als ein „auffallender Rückschritt" **) zu betrachten, so müßte

*) Hermann a. a. O. S. 450.

**) Hermann a. a. O.

man, wenn Gründe jener Art für diese Zeitordnung beider Schriften sprächen, annehmen daß Platon, wie die meisten großen Schriftsteller, auch einmal einen Rückschritt gemacht habe.

Nicht nur aber gibt es nun doch in der That einzelne Anhaltspunkte für die Annahme welche den Laches als die spätere Schrift ansieht, sondern auch mit jener Behauptung eines auffallenden Rückschritts in diesem Falle hat es nicht so ganz seine Richtigkeit. Denn einmal ist die Behauptung daß der Protagoras den Beweis, wie die Tapferkeit Wissen sei, nur ergänzend und rechtfertigend wiederhole, Nichts als eine leere Versicherung. Auch nicht die geringste Spur einer Andeutung findet sich im Protagoras daß er nur einen anderswo schon geführten Beweis ergänzen oder rechtfertigen wolle, ja der ganze Apparat wie dort dieser Beweis durch subsidiäre Einflechtung der Untersuchung über das Angenehme und Unangenehme im Verhältniß zum Guten und Bösen aufs Allerumständlichste instruiert und ausgeführt*) wird, ist offenbar darauf angethan daß es sich hier um eine erste Behandlung der Sache, eine selbständige, ganz ursprüngliche Gedankenoperation des Sokrates oder Platon handelt. Im Laches nun gerade ganz das Gegentheil. Der Satz daß die Tapferkeit ein Wissen sei wird hier gar nicht von Sokrates selbst eingeführt, sondern dem Mitunterredner Nikias in den Mund gelegt, offenbar weil derselbe hier nicht erst bewiesen werden soll, sondern als bewiesen vorausgesetzt wird**). Und selbst an einer ausdrücklichen Rückbe-

*) Vgl. Protag. c. 35—38.

**) Man vergleiche c. 22; daß Nikias nicht unter den mithandelnden Personen des Protagoras selbst aufgeführt wird besagt natürlich gar Nichts gegen die Annahme daß seine Worte auf das im Protagoras Verhandelte zurückbezogen werden müssen.

ziehung auf frühere Verhandlungen des Sokrates fehlt es dabei nicht, wenn Nikias seine Definition der Tugend als der Wissenschaft des Gefährlichen und Ungefährlichen ausdrücklich mit einer Verweisung auf ein früher von Sokrates entwickeltes Theorem einleitet; und findet sich nun dieses Theorem und die daran anschließende Definition der Tapferkeit eben gerade, und letztere sogar wörtlich*), im Protagoras, so kann man die unter diesen Umständen objectiv sich begründende Annahme daß der Laches nach dem Protagoras verfaßt sei und auf diesen sich zurückbeziehe offenbar nicht ablehnen.

Sodann was den Rückschritt betrifft welchen der Laches, wenn er nach dem Protagoras gesetzt wird, machen soll, so stimmt damit doch schon wieder der thatsächliche Umstand nicht daß die Definition der Tapferkeit als eines Wissens, welche Sokrates am Schluß des Protagoras begründet, im Laches von einem Anderen eingeführt, von Sokrates dialektisch aufgelöst und weiter entwickelt wird. Mag man hierin, nach einer Bemerkung Hermann's**), eine Andeutung finden daß im Laches Platon bereits über Sokrates hinausgehe oder nicht, jedenfalls ist dadurch ein Schritt indiciert welchen der Laches über den Protagoras hinaus macht. Wenn nun Schleiermacher***) diesen Fortschritt darin findet daß im Laches die im Protagoras ausgesprochene Identität des Guten und Angenehmen aufgehoben werde, so bemerkt Steinhart†) richtig daß diese Annahme ganz aus der Luft gegriffen sei. Denn wenn der Protagoras aller-

*) Vgl. Protagor. c. 35—39, wo der Beweis daß die Tapferkeit Wissen, die Feigheit Unwissenheit sei mit der Definition schließt: Tapferkeit ist die Kenntniß dessen was zu fürchten und nicht zu fürchten ist.

**) Hermann a. a. O. S. 617, not. 317.

***) Schleiermacher a. a. O S. 323 ff.

†) H. Müller, Plat. Werke I. S. 355.

dings jenes Wählen zwischen Lust und Unlust als eine Meßkunst des zukünftigen Angenehmen bestimmt, so setzt gerade diesen Begriff Nikias im Laches für die Tapferkeit voraus, ohne daß er von dem zukünftigen Guten, dessen Erkenntniß die Tapferkeit ist, den Begriff des Angenehmen ausscheidet; und hebt nun Sokrates auch daran die Beschränkung auf das Zukünftige dieser Güter und Uebel auf, so ist er doch noch weit entfernt die zeitliche Bestimmtheit derselben überhaupt aufzuheben und diese Güter im Laches als zeitlose und unmeßbare zu fassen, da er ja nur die vergangenen und gegenwärtigen nicht minder als Objecte der Tugend gefaßt wissen will.

Wohl aber liegt dieser Fortschritt des Laches über den Protagoras in anderer Beziehung offen da. Im Protagoras hat Sokrates die Einheit der Tugend dadurch erwiesen daß er zeigt wie die einzelnen Tugenden — Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Weisheit, Besonnenheit — eigentlich unter sich zusammenfallen*). In Bezug auf die Tapferkeit bleibt er den Beweis schuldig. Er zeigt mit großer Umständlichkeit nur noch daß die Tapferkeit ein Wissen des zu Fürchtenden und nicht zu Fürchtenden sei, und bricht dann selbst und im Munde des Sophisten**) auf spätere Besprechung verweisend ab, ohne das was aus dieser Definition für den Begriff der Tugend an sich folgt noch hervorzuheben. Genau hieran schließt nun der Laches an, indem Sokrates fortfährt:

1) ist die Tapferkeit Wissenschaft des zu Fürchtenden und nicht zu Fürchtenden, so ist sie Wissenschaft des *zukünftigen* Guten und Bösen;

2) ist sie aber eine *Wissenschaft*, so darf ihr Bereich nicht bloß auf *jene* zeitliche Dimension beschränkt werden,

---

*) Protag. c. 18—21.

**) Protag. c. 37. 40.

derselbe muß sich auch auf Gegenwart und Vergangenheit ausdehnen;

3) ist aber die Tapferkeit die Wissenschaft alles Guten und alles Uebels, so fällt sie auch mit den übrigen Wissenschaften, mit der Besonnenheit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, zusammen; denn

4) sie fällt mit dem Begriff der Tugend an sich zusammen, die hiernach als Totalkenntniß des Guten und Bösen bestimmt ist. Findet sich nun von dieser Schlußentwicklung des Beweises, insbesondere dem dritten und vierten Satze, Nichts im Protagoras, während die Hauptergebnisse des Letzteren im Laches allerdings reassumiert werden *), so wird man den Laches nur mit Unrecht vor den Protagoras setzen. Wohl aber wird man schon aus der Art und Weise wie Protagoras und Sokrates die Frage über die Tapferkeit als die eigentliche Schwierigkeit **) des ganzen Problems von der Einheit der Tugend wiederholt bezeichnen, und wie sie die Untersuchung derselben so umständlich durch die Verhandlung über das „den Lüsten nicht widerstehen Können" instruieren, schließen können daß dem Platon eine nochmalige und das Thema zu Ende führende Besprechung derselben nicht ferne liegen konnte. Und sogar, wenn er auf jene Frage, was für eine Wissenschaft jene Meßkunst des Mehr und Weniger der Lust und Unlust sei, die Antwort auf eine spätere Untersuchung verlegt, so wird man dieselbe wenig-

*) So wird die im Protagoras (vgl. c. 34) noch von Sokrates stattfindende Vermengung des Verwegenen und Tapferen im Laches c. 20 dem Laches in den Mund gelegt und c. 25 von Nikias als unhaltbar aufgegeben; die im Protagoras c. 35 ff. ausführlich behandelte und begründete Tapferkeit gegen Schmerz und Lust wird im Laches c. 18 von Sokrates einfach als eine bekannte Bestimmtheit der Tapferkeit vorausgesetzt, u. A. m.

**) Vgl. Protag. c. 18. 34.

stens bündiger kaum geben können als: dieselbe sei die Wissenschaft des Guten in allen Beziehungen, wie der Laches die Tugend an sich definiert.

Diesem Ergebniß widerspricht wenigstens auch gar nicht dasjenige was eine Betrachtung der scenischen Einrahmung des Laches, so zu sagen der Fabel des Stücks, darbietet. Wenn Schleiermacher in der allzuausführlichen Behandlung der ersten Frage über das Waffenkunststück, nächst der episodischen Erzählung von dem Sichelspeer des Stesileos, nur ein üppiges Uebermaß von jenem Scherz finden konnte welcher, wie im Phaidros gesagt wird, jeder Schrift nothwendig beigemischt sei, so werden diese Züge, wie die ganze Abzeichnung des Laches und Nikias, von dem Verfasser der Abhandlung „über den Eingang des platonischen Laches" *) gewiß mit Recht unter den Gesichtspunkt eines apologetischen Zwecks gestellt, welchen Platon zu Gunsten des Sokrates durch solche drastische Beleuchtungen des Gegensatzes worin derselbe seiner Zeit und den Bildungsverhältnissen derselben gegenübersteht, im Laches und noch manchen anderen seiner Gespräche mitverfolge. Während die mattherzigen Figuren des stummen Melesias und des alten geschwätzigen breiten Lysimachos, wie sie sich an die hinter ihnen stehenden großen Gestalten ihrer Väter Thukydides und Aristeides anlehnen, ganz geeignet sind, nicht nur die Vergleichung der thatlosen, sittlich entkräfteten Gegenwart mit dem politischen Heldenthum der athenischen Vergangenheit nahe zu legen, sondern auch das Bedürfniß einer Wiedererweckung der alten Kraft und Tugend, wie sie in dem Bilde des Laches sich repräsentiert, als ein da und dort noch lebendiges zu bezeugen, so hat nun die Untersuchung über die Zweckmäßigkeit eines

*) Im Athenäum I, 2. S. 204 ff. „Ueber den Eingang des Platonischen Laches von C. v. D."

Unterrichts in der Hoplomachie sichtlich die Bestimmung, jene persönliche Charakteristik der Zeit sachlich dadurch zu ergänzen daß sie das Unvermögen der Bildung dieser Zeit jenem Bedürfniß zu genügen an der Beschaffenheit der ihr dafür zu Gebot stehenden Hülfsmittel beleuchtet. Denn jene hehre Bürgertugend der Alten, wie sie auf der persönlichen Energie und sittlichen Thatkraft des Individuums beruhte und die Quelle ihres Ruhmes war, ist etwas ganz Anderes als das was diese in dem sophistisch gebildeten *), jedoch für sokratische Einflüsse zugänglichen Nikias repräsentierte Zeitbildung hervorbringt, deren Charakter in allen Zweigen des gesellschaftlichen Lebens sich in der Sucht darlegt durch mechanische Uebungen, technische Belehrungen, welche bei den Sophisten um Geld zu holen sind, durch Unterricht in Kunststücken und Künsteleien, wie diese Hoplomachie des Stesileos, jene Bürgertugend zu erzwecken, ohne eigentlichen Aufwand sittlicher Anstrengung, ohne Energie des Charakters, ohne Einsetzung der geistigen Persönlichkeit. Es wird nun nicht wundern wenn dieser Zeichnung ein Raum gewidmet ist der an Ausdehnung nicht zurücksteht hinter der Schilderung jener Erscheinung in welcher Platon das alleinige Heilmittel der Zeit findet. Dieß ist ihm die sokratische, die sittliche Erziehung der Jugend auf die Grundlage des ethischen Wissens bauende Sittenlehre, welche in Sokrates auftritt nicht nur in seiner Wirksamkeit als Lehrer der Jugend, sondern zugleich mit besonderer Betonung der praktischen Probe die er selbst von seiner Tapferkeit und Tugend gegeben hat. Und wie ja Sokrates mit seiner Jugenderziehung eben Charakterbildung im altgriechischen Sinne bezweckte, so konnte dann auch die Berechtigung seines Treibens nicht schöner beleuchtet werden als wenn

*) Vgl. Rhein. Mus. 1833. I. S. 540.

eben jener Laches ihn als den dorisch gestimmten Mann preist, dessen Thaten und Reden wohl zusammenlauten.

Das apologetische Motiv dieser Zeichnung, welche durch Nebenzüge, wie daß die Abweisung des Nikeratos offenbar gegen den Vorwurf Sokrates suche die Leute an sich zu ziehen gerichtet ist, noch eine weitere interessante Färbung erhält, mag in den Bezichtigungen der Komiker liegen. Nimmt man auf die Apologie *) Rücksicht, an welche auch das was vom sokratischen Menschenprüfen gesagt ist erinnert, so darf man nicht übersehen daß die Beschuldigung die Jünglinge zu verderben nach Platon's Auffassung nicht an die Komödie und das von dieser vertretene Zeiturtheil sich anschließt, sondern einen Theil der Anklage des Meletos **) bildet, und wollte man hieran anknüpfen, so würde die Entstehung des Laches nach dem Tode des Sokrates zu setzen sein, und zwar möchte wohl der objective, ruhige Ton, in welchem die Vertheidigung der sokratischen Lehrwirksamkeit in diesem Dialog gehalten ist, dieselbe in etwas spätere, etwa in dieselbe Zeit verweisen in welche der Euthyphon verlegt werden dürfte, der nicht nur die Frömmigkeit ähnlich wie der Laches die Tapferkeit bespricht, sondern daneben gleichfalls eine apologetische Tendenz, und zwar die Vertheidigung des Sokrates gegen den zweiten Haupttheil der Klage des Meletos, gegen die Bezichtigung der Irreligiosität, verfolgt.

Für die Zeit in welche nach Platon's Andeutung die Besprechung verlegt werden müßte ergäben sich, da Laches im J. 414 v. Chr. fiel, das Treffen von Delion aber 424 v. Chr. statt fand, diese Zahlen als Grenzpunkte.

Die Gründe durch welche Ast ***) die Unächtheit des La-

*) Plat. Apol. §. 5 ff.

**) Plat. Apol c. 3 vgl. mit c. 11.

**) Plat. Leben und Schr. S. 453.

ches zu erweisen sucht beruhen theils auf den manchen Parallelstellen welche er für Einzelnes im Laches aus anderen Dialogen, besonders dem Protagoras, zusammenliest, um daraus das Werk eines Nachahmers zu erschließen, während diese Stellen gerade ebenso gut als Belege für den platonischen Ursprung genommen werden können, theils auf lediglich subjectiven Ansichten über die Charakteristik der Personen. Diese ist, wenn man den geraden, biederen Laches, den halb sophistisch, halb sokratisch gebildeten Nikias, den weitschweifigen alten Lysimachos, wie sie sich um den ebenso anspruchslos als selbstgewiß auftretenden Sokrates gruppieren, zusammennimmt, gewiß so markiert und manchfaltig als in anderen Schriften Platon's. Und wenn auch das belfernde Betragen des Laches unleugbar ein Zug ist der die Linie des richtigen Geschmacks nicht durchweg einhält, so folgt daraus doch nicht sowohl daß der Laches nicht ein Werk Platon's sei, als daß derselbe eben eine der nicht allzu seltenen Verzeichnungen enthält, mit welchen auch Platon jene Linie überschreitet.

Inhalt.

Lysimachos und Melesias, gedrückt von dem Gedanken an die Nachläßigkeit womit ihre Väter sie erzogen hatten, wollen der Ausbildung ihrer Söhne desto größere Sorgfalt widmen. Unter Anderem wird ihnen empfohlen sie auch in der Kunst in voller Rüstung zu kämpfen unterrichten zu lassen. Sie haben deßhalb den Vorstellungen eines Hoplomachen Stesileos angewohnt, in Gesellschaft des Nikias und Laches, um mit ihnen über die Zweckmäßigkeit dieses Unterrichtszweigs zu berathen. (c. 1—3.)

Nikias und Laches erklären sich zu der Berathung bereit und schlagen vor, den Sokrates, der zufällig auch anwesend ist, beizuziehen, und Lysimachos erkennt in ihm den Sohn eines alten Bekannten und Freundes. (c. 3—5.)

Es wird nun über die Frage verhandelt

I. ob es zweckmäßig sei junge Leute in der Hoplomachie unterrichten zu lassen.

Nikias spricht sich, wegen mancher praktischer Vortheile welche diese Kunst gewährt, dafür aus (c. 5). Laches weist dagegen darauf hin, wie die Hoplomachen weder in dem Alles auf kriegerische Tüchtigkeit berechnenden Sparta die geringste Aufnahme gefunden, noch je einen berühmten Krieger in ihrer Mitte gehabt, sich vielmehr in Stesileos bei praktischer Gelegenheit nur blamiert haben, auch das Urtheil über den Werth der Tapferkeit dadurch nur verwirrt werde. (c. 6—8.)

Sokrates, von Lysimachos befragt, ist der Meinung, Rathgeber können nur Sachverständige sein, und da es sich bei einer

Erziehungsfrage immer weniger um den Lehrgegenstand als um die Seele des Zöglings handle, so können ein sachverständiges Urtheil in solchen Fragen nur diejenigen abgeben die sich auf Bildung und Behandlung der Seele verstehen. Daher können im vorliegenden Falle auch nur diejenigen rathen welche beweisen daß sie selbst in dieser Kunst tüchtige Lehrer gehabt oder bereits Proben der Erziehung abgelegt haben, was er von sich nicht behaupten könne, wohl aber vielleicht Nikias und Laches von sich. (c. 9—11.)

Nach einigen die Persönlichkeit des Sokrates betreffenden Bemerkungen — des Nikias über sein Menschenprüfen, des Laches über seine Tapferkeit — sind Beide bereit die Sache von jenem Gesichtspunkt aus zu untersuchen. (c. 12—15.)

Hierauf beginnt Sokrates mit dem Satz: wer einen Anderen besser machen wolle, dadurch daß er Etwas in ihm bewirke, müsse das was er bewirken wolle nothwendig kennen; wolle man die Jünglinge zur Tapferkeit anleiten, so müsse man wissen, was die Tugend oder doch dieser Theil derselben, die Tapferkeit, sei. (c. 15. 16.) Daher

II. Was ist die Tapferkeit?

Laches antwortet:

1) Tapfer ist wer seinen Posten in der Schlacht behauptet. Diese Definition findet Sokrates zu enge, sie begreift die Tapferkeit beim Rückzug, gegen Schmerz, Begierde, Lust, nicht in sich. (c. 17—19.)

Daher Laches:

2) Tapferkeit, ist Beharrlichkeit der Seele.
Diese Bestimmung findet Sokrates zu weit: es gibt auch eine unkluge Beharrlichkeit, die nicht Tapferkeit ist. Daher Laches: Tapferkeit ist kluge Beharrlichkeit.
Sokrates findet auch dieses noch zu weit, indem es auch eine kluge Beharrlichkeit gibt die nicht, ebenso eine unkluge die in der That Tapferkeit ist. (c. 19. 20.)
Laches ist zwar durch diesen mißlungenen Versuch nicht entmuthigt; doch zieht Sokrates nun den Nikias bei. (c. 21.) Dieser, in sokratische Anschauung eingeweiht, erklärt

3) die Tugend ist Erkenntniß, und zwar die Tapferkeit das Wissen dessen was man fürchten muß und wagen kann (des Gefährlichen und Nichtgefährlichen),

wogegen nun Laches: dann sind Aerzte, Gewerbsleute, welche in ihrem Geschäfte dieses wissen, die Tapferen. Nikias: die Aerzte wissen nur was den Kranken gesund oder ungesund ist (das gegenwärtige Uebel), nicht aber ob ihnen Gesundwerden oder Sterben (künftige Uebel) gut sei oder nicht. Laches: also sind die Wahrsager die Tapferen. Nikias: diese wissen nur was eintreten wird, nicht ob es gut sei. Laches bezichtigt den Nikias der Streitsucht. (c. 22—24.) Sokrates tadelt den Laches darüber, und zeigt nun daß ohne jenes Wissen weder Aerzte noch Wahrsager tapfer seien, so wenig als die erkenntnißlosen Thiere diesen Namen verdienen. (c. 25.) Nach einigen weiteren gallichten Aeußerungen des Laches (c. 26) bringt nun Sokrates die Definition des Nikias auf den Ausdruck:

Tapferkeit ist Erkenntniß der zukünftigen Güter und Uebel. (c. 27.)

Ein wirkliches Wissen aber, fährt dann Sokrates fort, darf nicht nur das Zukünftige, sondern muß auch das Vergangene und Gegenwärtige seines Gebiets umfassen (c. 28), und es bestimmt sich hiernach die

Tapferkeit als Wissen der Güter und Bösen überhaupt (c. 28. 29). Dieses ist aber nicht mehr nur ein Theil der Tugend, sondern es wäre hiernach die

Tapferkeit die Tugend im Ganzen, die alle einzelnen Tugenden in sich faßt. (c. 29). Die Tapferkeit als solche bleibt unerklärt.

Nach einigen Spottreden zwischen Laches und Nikias schließt der Dialog damit daß diese Beiden den Lysimachos ganz an den Sokrates verweisen, der sich bereit erklärt die Jünglinge in seine Erziehung zu nehmen (c. 30. 31.)

Die Personen des Gesprächs sind (außer Sokrates):

1) Lysimachos, der Sohn des berühmten Aristeides, der so arm starb daß die Athener seiner Familie nach seinem Tode

durch eine Staatsgabe an Geld und Land aufhalfen, war ein nur gewöhnlicher Mann, ohne besondere Verdienste oder öffentliche Thätigkeit. In diesem Sinn wird seiner auch im Menon p. 94 A. gedacht. Eben dort ist in gleicher Richtung auch

2) Melesias angeführt, Sohn des Thukydides, des Hauptes der dem Perikles gegenüberstehenden aristokratischen Partei (nicht des Historikers). Ob Thukydides VIII, 86 auf ihn zu beziehen ist, und er also Einer der 400 Oligarchen v. J. 411 v. Chr. war, ist so wenig sicher als ob Aristoph. Nub. 686 den Vater oder Sohn des Thukydides als Weichling verspottet oder einen ganz Anderen. Die Vermuthung Hermann's (S. 637), daß der Ausdruck im Laches c. 2. συσσιτοῦμεν von dem Benefiz gemeinschaftlicher Speisung im Prytanaion verstanden werden dürfte, paßt nicht übel in den Zusammenhang.

Die Söhne Beider, Aristeides und Thukydides, welche gleichfalls an dem Gespräche Theil nehmen, werden als mit Sokrates in Verhältniß stehend in dem apokryphen Theages p. 130 erwähnt und Aristeides hier und im Theait. p. 150 als Einer von denen genannt an welchen der Unterricht des Sokrates verloren war. Vgl. Menon p. 94 C (S. 486 uns. Uebers.).

3) Nikias, der im Anfang des peloponnesischen Kriegs siegreiche Feldherr der Athener, besonders berühmt durch den nach ihm benannten Frieden, den er im April 421 v. Chr. mit den Spartanern vermittelte. Später schadete er durch seine Unentschlossenheit, besonders in dem von ihm widerrathenen Zug nach Sicilien, der athenischen Sache sehr und wurde nach der gänzlichen Aufreibung seines Heeres am Assinaros von den Syrakusern gefangen und hingerichtet 413 v. Chr.

4) Laches, nach welchem der Dialog benannt ist, war wie Nikias athenischer Feldherr im peloponnesischen Krieg, kommandierte den ersten Zug nach Sicilien zu Unterstützung der Leontiner 427 v. Chr., wurde in Folge desselben wegen Unterschleifen in einen Proceß verwickelt, welchen Aristoph. Vesp. 835 ff. parodiert, unterhandelte und unterzeichnete den Frieden des Nikias mit diesem 421 v. Chr. und fiel in der Schlacht bei Mantineia 418 v. Chr.

Laches.

[p. 178.] 1. Lysimachos. Ihr habt nun, mein Nikias und Laches, dem Waffenkampfe*) des Mannes zugesehen; weßhalb wir aber, ich und Melesias hier, euch gebeten haben denselben mit uns anzusehen, das haben wir euch noch nicht gesagt, wollen es aber jetzt erklären. Denn wir sind überzeugt daß wir uns gegen euch ganz freimüthig aussprechen dürfen. Es fehlt nämlich nicht an Solchen welche über diese Uebungen lachen, und, wenn sie Jemand um ihre Ansicht fragt, nicht sagen was sie denken, sondern der Ansicht des Fragenden sich anbequemend ihrer eigenen Meinung zuwider sich ganz anders aussprechen. Von euch aber sind wir überzeugt daß ihr nicht nur Sachverständige seid, sondern auch als Solche eure Meinung unumwunden aussprechen werdet, und darum haben wir euch zu der

*) Die Hoplomachie, der Wettkampf in voller Waffenrüstung, kommt bei Homer unter den von Achilleus zu Ehren des Patroklos veranstalteten Kampfspielen (Iliad. XXIII, 811 ff.) vor, scheint aber im Kreise der obligaten gymnastischen Uebungen der Athener (vgl. c. 5) keinen Boden gewonnen zu haben. Der Versuch der Sophisten und anderer Erziehungskünstler, sie einzubürgern, schloß sich wohl eben an die als Mustersitte geltende homerische Kampfordnung an; allein sie vermochte auch später nicht zu gleicher Würde wie andere Uebungen der Gymnastik zu kommen.

Berathung beigezogen, deren Gegenstand wir euch mitzutheilen im Begriffe sind. Die Sache nun über welche ich zuvörderst so viele Worte mache ist [p. 179] folgende.

Dieß hier sind unsere beiden Söhne; dieser da gehört dem Melesias, und führt den Namen seines Großvaters, Thukydides; jener ist der meinige; auch er trägt den Namen seines Großvaters, meines Vaters; denn wir nennen ihn Aristeides. Wir haben nun beschlossen denselben, so viel es uns möglich ist, besondere Fürsorge zuzuwenden und es nicht zu machen wie die meisten Väter, welche ihre Söhne, nachdem sie zu Jünglingen erwachsen, thun lassen was ihnen beliebt, vielmehr nun erst recht damit anzufangen ihnen, so viel wir im Stande sind, unsere ganze Fürsorge zu widmen. Wir wissen nun daß auch ihr Söhne habet, und sind der Ueberzeugung daß ihr, so gut als nur irgend andere Väter, Nichts versäumt habet um ihnen eine möglichst gute Erziehung zu sichern. Solltet ihr aber etwa eure Aufmerksamkeit noch nicht ernstlich darauf gerichtet haben, so möchten wir euch erinnern es nicht außer Acht zu lassen und euch auffordern in der Fürsorge für unsere Söhne gemeinschaftliche Sache mit uns zu machen.

2. Weßhalb wir aber das beschlossen haben, lieber Nikias und Laches, das sollt ihr vernehmen, wenn ich auch ein wenig umständlicher sein muß. Wir speisen nämlich, ich und Melesias hier, zusammen, und unsere Söhne speisen bei uns. Nun, wie ich gleich Anfangs sagte, wir wollen uns ganz offen gegen euch aussprechen. Jeder von uns Beiden weiß den Jünglingen zwar von seinem Vater viele rühmliche Thaten zu erzählen, wie sie solche im Krieg und wie sie sie im Frieden vollbracht haben, als Lenker der Angelegenheiten der Bundesgenossen*), wie der unserer Stadt;

*) Dieser Ausdruck bezieht sich auf Aristeides, dessen gerechte

eigene Thaten aber weiß Keiner von uns Beiden namhaft zu machen. Darüber schämen wir uns nun ebenso vor ihnen als wir es unseren Vätern zum Vorwurf machen daß sie uns, nachdem wir Jünglinge geworden waren, in vornehmem Müßiggang hinleben ließen, während sie ihre Thätigkeit fremden Angelegenheiten widmeten. Auch stellen wir unseren jungen Leutchen eben dieses als Beispiel vor Augen, indem wir ihnen sagen daß, wenn sie sich selbst vernachlässigen und uns nicht Folge leisten würden, sie auch unberühmt bleiben werden, während sie, wenn sie Sorge für sich trügen, gar wohl sich der Namen welche sie führen würdig machen könnten. Sie nun erklären sich bereit uns Folge zu leisten, wir aber richten unser Auge nun darauf, was sie wohl lernen oder womit sie sich beschäftigen müssen, um recht tüchtige Männer zu werden. Da hat uns nun Jemand auch auf diesen Unterrichtszweig hingewiesen, indem er meinte daß es einem jungen Manne wohl anstehe in Waffenrüstung fechten zu lernen. Auch hat er uns den Mann, dessen Kunstvorstellung ihr eben mit angesehen habt, sehr gerühmt und uns sodann aufgefordert sie auch mitanzusehen. Wir hielten es demnach für zweckmäßig, nicht nur selbst als Zuschauer des Mannes herzukommen, sondern auch euch zunächst als Mitzuschauer mitzunehmen, zugleich aber auch um eures Beiraths und, wenn es euch genehm ist, eurer Theilnahme an der unseren Söhnen zu widmenden Fürsorge uns zu versichern. Dieses [p. 180] ist es was wir euch mittheilen wollten. Nun also wäre es eure Sache euren Beirath zu geben sowohl hinsichtlich dieses Unterrichtszweigs, ob ihr die Erlernung desselben für zweckmäßig haltet oder nicht, als auch hinsichtlich an-

---

und uneigennützige Verwaltung der zu Fortsetzung des Kriegs gegen die Perser von den Bundesgenossen erhobenen, in Delos deponierten Steuern viel gerühmt ward.

derer Lehrgegenstände oder Beschäftigungen, welche ihr etwa einem jungen Manne zu empfehlen wüßtet, sowie hinsichtlich eurer Betheiligung dabei euch auszusprechen wie ihr es halten wollet.

3. Nikias. Ich meinerseits, Lysimachos und Melesias, kann eure Gesinnung nur billigen, und bin bereit Theil zu nehmen, glaube auch das Gleiche von unserem Laches.

Laches. Und ganz mit Recht, Nikias. Denn was Lysimachos eben von seinem und des Melesias Vater gesagt hat scheint mir sehr richtig bemerkt zu sein, sowohl in Bezug auf Jene als uns selbst und alle Diejenigen welche ihre Thätigkeit den Staatsgeschäften widmen, daß es ihnen mit ihren Kindern wie mit ihren übrigen Angelegenheiten gerade so geht wie er sagt, nämlich daß dieselben hintangesetzt und sorglos behandelt werden. Das also, Lysimachos, ist ganz gut von dir gesagt. Wundern aber muß ich mich daß du hinsichtlich der Erziehung der jungen Leutchen unseren Beirath in Anspruch nimmst, den des Sokrates da aber nicht, während er doch fürs Erste dem gleichen Demos*) mit dir angehört, sodann überall da zu finden ist wo solche Gegenstände besprochen werden wie die von dir gestellte Frage nach einer den Jünglingen wohl anstehenden Uebung und Beschäftigung.

Lysimachos. Wie sagst du, Laches? Hat denn dieser Sokrates je einmal solchen Fragen seine Aufmerksamkeit gewidmet?

Laches. Allerdings, Lysimachos.

Nikias. Das hätte ich dir ebenso gut als Laches sagen können. Denn nur neulich erst hat er mir selbst für meinen Sohn einen Mann als Lehrer in der Musik verschafft, den Damon,**) einen

*) Sokrates war aus demselben Demos oder Gemeindebezirk, Alopeke, wie Aristeides und Thukydides.

**) Dieser Damon, Erfinder der hypolydischen und hypophry=

Schüler des Agathokles*), einen Mann, welcher nicht nur in der Musik sehr fein gebildet ist, sondern dessen Umgang auch in anderen Beziehungen für junge Leute dieses Alters von größtem Werth ist.

4. Lysimachos. O Sokrates, Nikias und Laches! Ich und meine Altersgenossen, wir kennen die jüngeren Leute nicht mehr, indem wir des Alters halber meistens zu Hause bleiben. Weißt indessen auch du, Sohn des Sophroniskos, deinem Demosgenossen einen guten Rath zu geben, so mußt du ihn ja geben. Es ist nicht anders als billig von dir; denn du bist uns ja schon vom Vater her wirklich befreundet. Denn wir, ich und dein Vater, waren jeder Zeit genaue Freunde, und bis zu seinem Tode ist er auch niemals in einen Streit mit mir gerathen. Doch während wir hier so reden, kommt mir eben auch eine Erinnerung. Die Jünglinge da, wenn sie zu Hause mit einander sich besprechen, gedenken sie eines Sokrates nicht selten und rühmen ihn überaus. Allein ich habe sie noch niemals gefragt, ob sie den Sohn des Sophroniskos [p. 181] meinen. — Wohlan, ihr Kinder, saget mir, ist das der Sokrates von welchem ihr alle Mal redet?

Die Söhne: Allerdings, Vater, der ist's.

Lysimachos. Vortrefflich, Sokrates, bei der Hera, daß du so deinem Vater, dem besten der Männer, Ehre machst, und besonders, daß nun die gegenseitige Gemeinschaft welche zwischen uns und dir besteht erhalten bleiben wird.

---

gischen Tonart, ein Musiker von großem Namen, Lehrer und Freund des Perikles, Sokrates und Anderer, von Platon öfters genannt Alcib. I, p. 118. Rep. p. 400, 424, auch als Sophist rühmlich erwähnt Plut. Per. 4. Er wurde nach Plutarch a. a. O. und Arist. 1., wohl wegen politischer Thätigkeit, durch das Scherbengericht verbannt.

*) Dieser Agathokles, von Platon auch Protag. p. 316 angeführt, war auch Pindar's Lehrer.

Laches. Laß den Mann ja nicht los, Lysimachos! Auch ich habe schon Gelegenheit gehabt mit eigenen Augen zu sehen wie er nicht nur seinem Vater, sondern auch dem Vaterland Ehre macht. Nach der Niederlage bei Delion*) war er mein Begleiter auf dem Rückzug, und ich versichere dich, hätten die Anderen sich halten mögen wie er, unsere Stadt hätte damals ihre Ehre behauptet und keinen so empfindlichen Stoß erlitten.

Lysimachos. Fürwahr, Sokrates, ein großes Lob, welches dir von Männern gespendet wird deren Stimme auch in Dem was sie da zu deinem Lobe vorbringen alles Vertrauen verdient! Sei überzeugt daß ich mich freue zu hören in welchem Ansehen du stehst, und glaube nur daß ich zu denen gehöre welche dir am Meisten gewogen sind. Freilich hättest du uns auch schon früher von selbst besuchen und wie billig uns als deine Angehörigen betrachten sollen. Indessen versäume es nur jetzt von Heute an, nachdem wir unsere Bekanntschaft erneuert haben, nicht weiter, sondern halte dich zu uns und mache dich mit uns und diesen jungen Leuten näher bekannt, damit unsere Freundschaft auch unter euch fortlebe. Das wirst du nun schon thun, und wir werden dich gelegentlich auch wieder daran erinnern. — Was sagt ihr aber nun zu dem wovon wir ausgegangen sind? Was dünkt euch? Ist der Unterricht im Kampf mit Waffen ein für die Jünglinge passender Lehrgegenstand oder nicht?

---

*) Ueber das Treffen bei Delion, einem Städtchen im Gebiete von Tanagra in Boeotien, welches Laches jedoch nicht als Feldherr mit Sokrates mitmachte und in welchem Hippokrates commandierte und fiel, so wie über die Haltung des Sokrates dabei vgl. die Rede des Alkibiades, der ebenfalls dabei war, im Symposion p. 121 A. Es fand 424 v. Chr. statt. Vgl. Thuk. IV, 90 ff.

5. Sokrates. Lieber Lysimachos, ich will es gern versuchen hierüber, wenn ich es vermag, meinen Beirath zu geben, so wie auch Alles wozu du mich aufforderst sonst zu thun. Indessen scheint es mir nicht anders als schicklich zu sein daß ich, der Jüngere und Unerfahrenere, erst anhöre was Diese sagen und von ihnen lerne, und wenn ich nun noch etwas Anderes als was von Diesen gesagt wird vorzubringen weiß, dann erst dich und sie zu belehren und zu überzeugen suche. Nun denn, Nikias, warum nimmt nicht Einer von euch Beiden das Wort?

Nikias. Das hat ja keinen Anstand, Sokrates. In der That glaube ich daß es für die jungen Leute in vielen Beziehungen nur nützlich sein kann auch in diesem Unterrichtszweige sich auszubilden. Denn schon das ist gut daß sie, wenn sie überflüssige Zeit haben, sich nicht mit solchen Dingen unterhalten mit welchen sonst junge Leute sich gern Unterhaltung machen, sondern mit einer Beschäftigung durch welche der Körper nothwendig mehr gekräftigt wird, -- denn dieselbe ist um Nichts schlechter als die gymnastischen Uebungen [p. 182], noch erfordert sie geringere Anstrengung, — und zugleich steht diese Uebung nächst der Reitkunst einem freien Mann vorzugsweise wohl an. Denn für den Wettkampf in welchem wir als Athleten auftreten, und für die Fälle in welchen wir den Wettkampf zu bestehen haben, werden nur diejenigen kunstgerecht eingeübt welche sich in diesen für den Krieg bestimmten Werkzeugen üben. Sodann wird diese Kunst auch in der Schlacht selbst von Nutzen sein, wenn man mit vielen Anderen in Reih und Glied fechten muß. Den größten Nutzen jedoch wird sie gewähren wenn die Reihen sich auflösen und es nun gilt, Mann gegen Mann, entweder bei der Verfolgung Einen anzugreifen der sich wehrt, oder auch auf der Flucht gegen den Angreifenden sich zu wehren. Einer der jene Kunst versteht hat wohl als Einzelner gegen Einzelne, vielleicht

nicht einmal gegen Mehrere etwas zu fürchten, sondern dürfte damit überall im Vortheil sein. Sodann wird durch diese Uebung auch noch die Lust geweckt eine andere edle Kunst sich anzueignen. Denn Jeder der den Kampf in Waffen erlernt hat dürfte wohl Lust bekommen auch die damit zusammenhängende Kunst der Taktik zu erlernen, und hat er es so weit gebracht und hierin ein Gebiet für seinen Ehrgeiz gefunden, so wird er wohl sein Streben auf Alles richten was zur Feldherrnkunst gehört. Und so zeigt es sich schon deutlich daß die damit zusammenhängenden Kenntnisse und Beschäftigungen, für welche diese Kenntniß der Anfang sein dürfte, sämmtlich edler Art und in hohem Grade eines Mannes zu erlernen und zu betreiben würdig sind. Hiezu fügen wir noch einen nicht unbedeutenden Zusatz, daß nämlich diese Wissenschaft jeden Mann im Kriege um Vieles muthiger und tapferer machen dürfte als er sonst ist. Auch das wollen wir nicht verschmähen zu sagen, wenn es auch vielleicht Manchem minder bedeutend zu sein scheint, daß sie auch einem Manne mehr Anstand verleihen dürfte, da wo es gilt größeren Anstand zu zeigen, und wo er zugleich durch seine anständige Haltung den Feinden furchtbarer erscheinen wird. Ich also, Lysimachos, bin, wie gesagt, der Meinung daß die Jünglinge dieß nur erlernen sollen, und warum ich dieser Meinung bin habe ich dargelegt. Hat nun Laches Etwas hiegegen zu sagen, so möchte ich es nun auch selbst gern von ihm hören.

6. Laches. Allerdings, Nikias, ist es bedenklich von irgend welcher Kenntniß zu sagen daß man sie nicht zu erlernen brauche. Denn es scheint gut zu sein Alles zu wissen, und so muß man gewiß auch diese Waffenübung, wenn sie eine Kenntniß ist, wofür die Lehrenden sie ausgeben und wie auch Nikias sie nennt, erlernen. Wenn sie aber keine Kenntniß ist, wenn die welche sie zu lehren verheißen täuschen, oder wenn sie nun zwar wirklich eine Kenntniß ist, die

aber der Mühe nicht lohnt, wozu sollte man sie denn doch erlernen? Wenn ich aber so von derselben rede habe ich dabei das im Auge daß meines Erachtens, wenn wirklich Etwas daran wäre, das den Lakedämoniern nicht entgangen wäre, welche sich ja im Leben um nichts Anderes kümmern als dasjenige zu erforschen und einzuüben dessen Erlernung und [p. 183] Einübung etwa ihnen im Kriege Vortheile vor Anderen gewähren könnte. Wenn es aber auch ihnen entgieng, so wäre doch gewiß jenen Lehrern dieser Kenntniß eben das nicht entgangen daß Jene unter den Hellenen auf solche Dinge den meisten Fleiß verwenden und daß derjenige welcher bei ihnen darin Ehre aufheben würde auch bei den Anderen die größten Summen verdienen könnte, so wie ein Tragödiendichter der bei uns Ehre aufhebt. Denn sicher, wer eine gute Tragödie dichten zu können glaubt, der wird nicht draußen in den andern Städten um Attika herumziehen, um sie da aufzuführen, sondern er verfügt sich geraden Weges hieher und führt sie bei uns auf. Ganz natürlich! Diese Waffenkämpfer aber betrachten, wie ich sehe, Lakedaimon als ein unnahbares Heiligthum, das sie nicht einmal mit der Fußspitze betreten, sondern sie gehen um dasselbe im Kreise herum und zeigen ihre Kunst lieber bei allen Anderen, und am Liebsten bei denen welche wohl selbst zugeben daß es ihnen im Kriegswesen Viele zuvorthun.

7. Zudem, Lysimachos, habe ich diese Leute schon sehr häufig bei wirklichen Affairen beobachtet und weiß daher was an ihnen ist. Man kann dieses indessen auch daraus abnehmen daß von diesen Waffenkünstlern, wie wenn sie es darauf anlegten, sich noch niemals Einer im Kriege berühmt gemacht hat. Während sonst in allen Gebieten die welche einen Namen erlangen aus der Mitte der jedes Mal Sachverständigen hervorgehen, haben diese, wie es scheint, verglichen mit Anderen hierin wenig Glück gehabt. So habe ich auch diesem Stesileos, welchem ihr mit mir zugesehen habt wie er vor einer so großen

Volksmenge eine Probe seiner Kunst gegeben und in gar hohen Worten von sich selbst geredet hat, bei einer anderen Gelegenheit besser gesehen, wo er, allerdings nicht mit Willen, zeigte was in Wahrheit an ihm ist. Als nämlich einmal das Schiff auf welchem er fuhr ein Frachtschiff angriff, kämpfte er mit einem Sichelspieß, einer Waffe die ebenso auffiel als er selbst auffällig war unter den Anderen. Gibts nun auch sonst Merkwürdiges von dem Manne Nichts zu erzählen, so verdient doch der Ausgang Erwähnung welchen der Einfall mit der Sichel an dem Speer nahm. Indem er nämlich focht verwickelte er sich damit irgendwo im Takelwerk des Schiffes und sah sich festgehalten. Stesileos nun zog daran, in der Absicht sie loszumachen, ohne es jedoch zu vermögen. Das eine Schiff fuhr nun an dem andern vorbei. Eine Weile lief er am Spieß sich festhaltend im Schiff nebenher. Als aber jenes Schiff an dem unserigen vorüber war und ihn, der sich noch am Spieße hielt, nachzog, ließ er den Spieß allmählich durch die Hand gleiten, bis er nur noch das äußerste Ende des [p. 184] Schaftes in der Hand hatte. Da erhob sich Lachen und Klatschen von der Mannschaft des Frachtschiffes über seine Stellung, und als nun einer einen Stein auf das Verdeck ihm gerade vor die Füße warf und er den Spieß fahren ließ, da vermochten auch die Leute auf dem Dreiruderer das Lachen nicht mehr zurückzuhalten wie sie jenen Sichelspieß so an dem Frachtschiffe hängen sahen.

Mag nun immerhin etwas an jener Kunst sein, wie Nikias behauptet, dieses ist die Erfahrung die ich von derselben gemacht habe.

8. Wie ich also gleich Anfangs sagte, wenn sie eine Kenntniß ist und doch nur so geringe Vortheile gewährt oder gar wenn sie überhaupt keine Kenntniß ist und die Leute sie nur dafür ausgeben, so verdient sie nicht daß man sie zu erlernen sucht. Denn ich glaube daß Einer der feige ist, wenn er der Meinung wäre sich darauf zu

verstehen, dadurch nur kecker werden und um so mehr offenbaren würde was für ein Mensch er war, während ein Tapferer, auf welchen die Augen der Menschen gerichtet sind, in diesem Fall, wenn er auch nur einen kleinen Fehler machen sollte, sehr übel beurtheilt werden würde. Denn eine solche Wissenschaft sich beimessen erweckt dermaßen den Neid daß wer diese Wissenschaft zu besitzen behauptet, wenn er nicht in ganz bewundernswürdigem Grade vor Anderen durch Tapferkeit sich auszeichnet, es wohl schwerlich vermeiden kann sich lächerlich zu machen. Diese Bewandtniß, Lysimachos, hat es meines Erachtens mit dem Bemühen um diese Kenntniß. Indessen dürfen wir, wie ich dir schon Anfangs sagte, den Sokrates nicht bei Seite lassen, sondern müssen ihn bitten auch seinen Beirath zu geben, was er von der vorliegenden Sache denkt.

Lysimachos. Ich bitte dich also, Sokrates! Ueberdieß bedarf, wie mir scheint, unsere Berathung noch eines Schiedsrichters. Hätten diese Beiden sich geeinigt, so wäre dieses Bedürfniß in minderem Grade vorhanden; nun aber, — denn, wie du selbst siehst, hat Laches gerade das Gegentheil von Nikias behauptet — da wird es gut sein auch dich zu hören, welchem der beiden Männer du deine Stimme gibst.

9. Sokrates. Wie doch, Lysimachos? Du wirst also das annehmen was die Mehrheit unter uns billigt?

Lysimachos. Wie könnte man es denn auch anders machen, Sokrates?

Sokrates. Würdest du, Melesias, es auch so machen? Würdest auch du, wenn du eine Berathung pflegen wolltest über die gymnastischen Uebungen welche dein Sohn vornehmen sollte, wohl den Mehreren unter uns Glauben schenken, oder dem welcher selbst unter der Leitung eines tüchtigen Ringmeisters seine Bildung und seine Uebungen gemacht hat?

Melesias. Natürlich doch diesem, Sokrates.

Sokrates. Dem also würdest du mehr Glauben schenken als uns allen Vieren?

Melesias. Ohne Zweifel.

Sokrates. Denn nach der Erkenntniß, meine ich, muß man seine Entscheidung treffen, nicht nach der Menge der Stimmen, wenn die Entscheidung die richtige sein soll.

Melesias. Wie sollte man nicht?

Sokrates. So müssen wir denn auch jetzt vorerst darüber Untersuchung anstellen ob Einer von uns über das was den Gegenstand unserer Berathung ausmacht [p. 185] technisch gebildet ist, oder nicht. Ist dieses nun der Fall, so müssen wir demselben, selbst wenn es nur ein Einziger ist, Glauben schenken, die Anderen aber bei Seite lassen; wenn aber nicht, so müssen wir uns nach einem Anderen umsehen. Oder meinet ihr, du sowohl als Lysimachos, es handle sich jetzt nur um eine Kleinigkeit, und nicht viel mehr um dasjenige Gut welches von Allem was euch gehört in der That das wichtigste ist? Denn was aus den Söhnen wird, ob sie rechtschaffene Leute oder das Gegentheil werden, das wird für das Wohl des ganzen Vaterhauses vom größten Einfluß sein.

Melesias. Sehr wahr!

Sokrates. Man muß daher hierauf alle Sorgfalt verwenden.

Melesias. Allerdings.

Sokrates. Wie müssen wir nun wohl zu Werke gehen, wenn wir meiner vorigen Bemerkung zufolge untersuchen wollen, wer von uns im Kämpfen die meiste Kunstfertigkeit besitzt? Wird es nicht derjenige sein der es gelernt und betrieben hat, und der darin tüchtige Lehrer gehabt hat?

Melesias. Ich denke wohl.

Sokrates. Wird es sich aber nicht zuvor noch darum fragen, was dasjenige ist worinnen wir Lehrer suchen?

Melesias. Wie meinst du das?

10. Sokrates. Vielleicht wird die Sache folgendermaßen deutlicher. Wie mir scheint, haben wir uns von Anfang an noch nicht darüber verständigt, was das sei worüber wir Berathung und Untersuchung anstellen, wer von uns die meiste Kunstfertigkeit darin besitze und Lehrer darin gehabt habe, und wer nicht.

Nikias. Ich meine doch, Sokrates, wir untersuchen die Frage ob die jungen Leute das Kämpfen in Waffen erlernen sollen oder nicht?

Sokrates. Allerdings, Nikias; dennoch, wenn Jemand hinsichtlich eines Mittels für seine Augen Erwägung anstellt, ob er es auflegen soll oder nicht, um was meinst du da daß es sich bei dieser Berathung handle, um das Heilmittel oder um die Augen?

Nikias. Um die Augen.

Sokrates. Und nicht wahr, wenn er erwägt ob einem Pferd ein Zügel angelegt werden soll oder nicht, und wann, dann handelt es sich bei der Berathung wohl um das Pferd und nicht um den Zügel?

Nikias. Gewiß.

Sokrates. Mit Einem Wort also, wenn Jemand um eines Andern willen Etwas in Erwägung zieht, so ist der eigentliche Gegenstand seiner Berathung eben Jenes um dessen willen er die Erwägung anstellt, und nicht das was er um des Anderen willen untersucht.

Nikias. Nothwendig.

Sokrates. Es muß also der Rathgeber erwägen, ob er in der Behandlung dessen um dessen willen wir die Erwägung anstellen, wenn wir sie anstellen, kunstverständig sei.

Nikias. Allerdings.

Sokrates. Geben wir nun nicht zu daß wir über einen Lehrgegenstand jetzt eine Untersuchung anstellen um der Seele der jungen Leute willen?

Nikias. Ja.

Sokrates. Ob also von uns Einer in Behandlung der Seele kunstverständig und fähig ist dieselbe gut zu behandeln, und welcher von uns tüchtige Lehrer darin gehabt hat, das müssen wir untersuchen.

Laches. Wie aber, Sokrates, hast du niemals gefunden daß Leute ohne Lehrer in manchen Dingen kunstverständiger geworden sind als mit Lehrern?

Sokrates. Wohl, Laches, nur würdest du ihnen nicht glauben wollen, wenn sie versichern würden Meister ihrer Kunst zu sein, wofern sie dir nicht irgend [p. 186.] die eine und andere gut vollbrachte Leistung in derselben aufzuweisen hätten.

Laches. Da hast du Recht.

11. Sokrates. Und da nun Lysimachos und Melesias uns, mein Laches und Nikias, zur Mitberathung über ihre beiden Söhne aufgerufen haben, getrieben von dem Wunsche den Seelen derselben die möglich beste Bildung zu geben, so kommt es auch uns zu, wenn wir Lehrer gehabt zu haben behaupten, ihnen zu zeigen wer sie gewesen sind, daß sie wirklich nicht nur vorerst selbst tüchtige Männer waren, sondern sodann auch dafür bekannt sind vieler Jünglinge Seelen gebildet und so auch uns gelehrt zu haben. Oder aber würde Einer von uns versichern selbst keinen Lehrer gehabt zu haben, so müßte er wenigstens selbst seine eigenen Leistungen namhaft machen und zeigen können, welche Athener oder Fremde, Sklaven oder Freie durch ihn anerkanntermaßen zu tüchtigen Leuten gebildet worden sind. Ist aber weder das Eine noch das Andere

bei uns der Fall, so müssen wir sie anweisen Andere aufzusuchen und uns nicht der Gefahr aussetzen die Söhne befreundeter Männer zu verderben und uns dadurch von ihren nächsten Angehörigen die schwerste Anklage zuzuziehen. Ich nun, Lysimachos und Melesias, erkläre zuerst meiner Seits, daß ich einen Lehrer hierin nicht gehabt habe. Von Jugend auf schon ist mir zwar dieser Gegenstand eine Lieblingsaufgabe; aber ich habe die Mittel nicht, um den Sophisten ihren Lohn zu bezahlen, die sich dafür ausgegeben haben allein im Stande zu sein einen wackern und tüchtigen Menschen aus mir zu machen, andererseits aber diese Kunst selbst zu erfinden bin ich noch jetzt unvermögend. Nicht wundern aber sollte es mich wenn Nikias oder Laches dieselbe erfunden oder erlernt hätten; denn theils sind sie an Mitteln vermögender als ich, so daß sie sie wohl von Andern erlernt, theils zugleich an Jahren älter, so daß sie sie auch wohl bereits erfunden haben könnten. In der That scheinen sie mir vermögend zu sein einen Menschen zu bilden. Denn nimmer hätten sie sich so zuversichtlich über die einem jungen Menschen ersprießlichen oder nachtheiligen Beschäftigungen ausgesprochen, wenn sie sich nicht zutrauen würden dieselben zur Genüge zu verstehen. Ich schenke ihnen nun zwar auch allen Glauben, das aber wundert mich doch, daß Beide hierin unter einander verschiedener Meinung sind. Daher stelle ich deiner Bitte, Lysimachos, eine andere entgegen. Wie Laches vorhin dich aufforderte mich nicht loszulassen sondern zu fragen, so fordere ich jetzt dich auf den Laches und Nikias ja nicht loszulassen, sondern zu fragen, indem du sprichst: Sokrates versichert daß er nichts von der Sache verstehe, auch nicht geschickt genug sei um zu entscheiden, welcher von euch Beiden Recht habe; denn in diesen Dingen sei er weder Erfinder noch eines Anderen Schüler gewesen. Ihr aber, Laches und Nikias, saget uns doch Jeder von euch, wer der außerordentliche Mann ist dessen

Unterricht über Erziehung der jungen Leute ihr genossen habt, und ob ihr die Sache verstehet weil ihr sie von Jemand erlernt oder weil ihr es selbst gefunden habt, und wenn weil ihr's erlernt habt, welchen Lehrer jeder von euch gehabt hat und welches die anderen Kunstgenossen desselben sind, [p. 187] damit wir, wenn ihr der Staatsgeschäfte wegen keine Zeit habet, uns an sie wenden und durch Geschenke oder Bitten, oder Beides, überreden unseren und euern Kindern ihre Fürsorge zu widmen, auf daß sie nicht als ungerathene Söhne ihren Voraltern Schande machen. Seid ihr aber darin selbst Erfinder gewesen, so führet ein Beispiel an, welche Jünglinge ihr durch die Fürsorge die ihr ihnen gewidmet habt aus ungerathenen Menschen zu wackeren und tüchtigen Leuten gemacht habet. Denn wenn ihr jetzt erst euern Versuch machen wollet im Erziehen, so müßt ihr doch in Betracht nehmen daß ihr das Wagstück nicht an einem Karer*) machet, sondern an euren Söhnen und den Kindern eurer Freunde, und es euch nicht gar am Ende ergehe wie es im Sprüchwort heißt, von der Töpferkunst die mit dem Fasse anfängt.**) Sprechet also, welcher von jenen Fällen, behauptet ihr, daß bei euch vorhanden sei und zutreffe oder nicht? Darüber, Lysimachos, mußt du dich bei ihnen erkundigen und die Männer ja nicht loslassen.

12. Lysimachos. Sokrates scheint mir in der That gut zu sprechen, ihr Männer. Ob ihr nun geneigt seid über diese Ge-

---

*) Die Karer, früher bei den Griechen verachtet als Seeräuber, später als Söldner, galten sprüchwörtlich als feile, sklavische Menschen. Daher diese sehr oft vorkommende Redensart: ein Experiment an einem Karer, d. h. an einem an sich gleichgiltigen Subjekt, machen. Vgl. Cic. pro Flacc. 27. Plat. Euthyd. p. 285.

**) D. h. die gleich das schwerste Werk vollbringen will, ohne vorher am leichteren sich versucht zu haben.

genstände euch fragen zu lassen und Rede zu stehen müßt ihr, Nikias und Laches, selbst wissen. Denn mir und dem Melesias da kann es offenbar nur erwünscht sein wenn ihr das was Sokrates fragt Alles durchsprechen wolltet. Denn gleich Anfangs habe ich ja gesagt daß wir deßwegen euch zu gemeinschaftlicher Berathung eingeladen hätten, weil wir überzeugt sind daß diese Fragen eure Aufmerksamkeit wahrscheinlich schon aus anderen Gründen in Anspruch genommen haben, zumal aber weil ihr Söhne habt, welche wie die unserigen nun bald in einem Alter stehen in welchem sie der Erziehung bedürfen. Daher, wenn es euch nicht zuwider ist, so saget es und stellet mit Sokrates eine gemeinschaftliche Untersuchung an, der Art daß ihr einander gegenseitig Rede und Antwort gebet. Denn auch das ist von diesem gut bemerkt, daß unsere Berathung das größte unserer Interessen betrifft. Wohlan, so sehet zu ob ihr es für zweckmäßig haltet so zu verfahren!

Nikias. O Lysimachos, wie ich sehe, kennst du wahrhaftig den Sokrates nur von seinem Vater her, und dein ganzer Verkehr mit ihm beschränkte sich auf seine Knabenzeit, wenn er da etwa einmal im Gefolge seines Vaters unter seinen Gemeindegenossen in einem Tempel oder bei einer anderen Versammlung der Gemeinde dir in die Nähe gekommen ist. Seitdem er aber älter geworden, bist du offenbar mit dem Manne nicht mehr zusammengetroffen.

Lysymachos. Wie so doch, Nikias?

13. Nikias. Du scheinst mir ja gar nicht zu wissen daß wer einmal mit dem Sokrates auch nur so zu sagen gesprächlich verwandt*) geworden und auf eine Unterredung mit ihm eingegangen

*) Nach der Verbesserung welche Hommel zu Plat. Symp. p. 122 f. an dieser Stelle versucht, der statt ὥσπερ γένει lesen will: ὥσπερ γυναικί, wäre der Sinn: du scheinst mir

ist, unvermeidlich, wenn er auch beim Beginn der Unterredung von etwas ganz Anderem ausgegangen ist, von ihm so lange im Gespräch herum geführt und nicht eher in Ruhe gelassen wird bis er in die Falle gegangen ist, wo er dann über sich selbst Rede stehen muß, wie er jetzt lebe und wie er [p. 188] sein vergangenes Leben zugebracht habe, und daß ihn, wenn er einmal hineingegangen ist, Sokrates nicht eher losläßt bis er das alles recht gründlich auf die Probe gestellt hat. Ich nun bin mit ihm näher bekannt und weiß daß man sich das von ihm unumgänglich gefallen lassen muß, auch weiß ich ganz gut daß ich selbst es mir werde gefallen lassen. Denn es macht mir Freude, Lysimachos, mich mit dem Manne einzulassen, und ich halte es für gar nicht schlimm sich so an die Fehler welche man gemacht hat oder noch macht erinnern zu lassen, glaube vielmehr daß derjenige für sein künftiges Leben nothwendig klüger werden muß der sich dem nicht entzieht, sondern nach dem Ausspruche Solons *) Neigung und Willen hat zu lernen, so lange er lebt, und sich nicht einbildet daß der Verstand mit dem Alter schon von selbst komme. Mir also ist es weder ungeübt noch aber auch unbeliebt **) mich von Sokrates auf die Probe stellen zu lassen, vielmehr habe ich es eigentlich schon längst gewußt daß, wenn Sokrates dabei ist, nicht von unseren jungen Leuten die Rede sein würde, sondern von uns selbst. Also, wie gesagt, ich meines Theils habe

---

nicht zu wissen daß wer dem Sokrates zu Leibe geht gleichsam mit einem eifersüchtigen Weibe anbindet, und er muß, wenn er auch vorher von etwas ganz Anderem zu reden begonnen hat u. s. w.

*) Vgl. Plutarch Solon. 31. Diesen und den nachher von Nikias angeführten solonischen Spruch s. bei Bergk poet. lyr. p. 343.

**) Das Wortspiel ἄηθες und ἀηδές, an welchem Hermann, S. 615, Anm. 313, den Schüler des Prodikos erkennen will.

nichts dagegen uns mit Sokrates, wie er es wünscht, zu unterhalten. Sieh nun aber zu was Laches davon hält.

14. Laches. Mein Verhalten, Nikias, zu solchen Reden ist einfach, oder, wenn du willst, nicht einfach, sondern zweifach. Denn gar wohl könnte mich Einer bald für einen Redenfreund, bald wieder für einen Redenfeind halten. Denn wenn ich einen Mann über die Tugend oder irgend eine Weisheit sprechen höre, der in Wahrheit ein Mann und dessen werth ist was er spricht, dann freue ich mich über die Maßen, wenn ich den Redenden und seine Reden zusammen betrachte, daß beide so zusammen passen und stimmen. Und ein Solcher scheint mir erst recht ein Liebling der Musen zu sein, der nicht die Lyra oder sonst Werkzeuge heiteren Spiels zur schönsten Tonart gestimmt hat, sondern in Wahrheit das Leben, indem er selbst in seinem Wandel die Reden zusammenlautend mit den Werken gestimmt hat, recht eigentlich in dorischer Tonart, nicht in ionischer, ich denke auch nicht in phrygischer oder lydischer,*) sondern in jener welche allein der ächte hellenische Wohllaut ist. Ein Solcher nun macht daß ich mich freue, wenn er sich vernehmen läßt, und daß ich Jedem ein Redenfreund zu sein scheine. So begierig nehme ich das von ihm Gesprochene an! Wer aber das Gegentheil hievon thut, der verdrießt mich, und nur um so mehr je besser er zu sprechen scheint, und er macht daß ich umgekehrt als ein Redenfeind erscheine. Von des Sokrates Reden indessen habe ich keine Kenntniß, sondern zuvörderst mußte ich, wie es scheint, seine Thaten erproben und da habe ich ihn als einen Mann erfunden welchem edle Reden und jeglicher Freimuth [p. 189] wohl anstehen sollten. Besitzt er nun auch dieses, so gehe ich

*) Bei dieser schönen Stelle ist der Seitenblick auf Nikias, den Schüler des Damon, des Erfinders der lydischen und phrygischen Tonart, nicht zu übersehen.

gern Hand in Hand mit dem Manne, und soll es mir Vergnügen machen von einem Solchen geprüft zu werden, nicht aber irgend Verdruß, von ihm zu lernen. Vielmehr auch ich stimme dem Solon bei, indem ich nur Eines noch beifüge, nämlich alternd wünsche ich Vieles gelehrt zu werden, nur aber von wackeren Männern. Denn darin muß er mir beistimmen, daß auch der Lehrer ein guter sein muß, damit ich nicht, wenn ich mit Unlust lerne, ungelehrig erscheine. Ob aber der Lehrende jünger sei, oder noch keinen Namen habe, oder ihm sonst etwas der Art anhafte, darum kümmere ich mich nicht. Dich also, Sokrates, fordere ich auf, mich zu lehren und zurecht zu weisen, wie du willst, und auch zu erlernen was ich meiner Seits weiß. So bist du bei mir angeschrieben seit jenem Tage an welchem du die Gefahr mit mir getheilt und eine Probe deiner Tüchtigkeit gegeben hast, wie sie der geben muß der sie in rechter Weise geben will. Rede also was dir lieb ist, ohne irgend dabei unser Alter in Rechnung zu nehmen.

15. Sokrates. Euch, wie es scheint, dürfen wir nicht anklagen, daß ihr nicht bereit wäret gemeinschaftlich zu berathen und zu untersuchen.

Lysimachos. Es kommt also nur auf uns an, Sokrates; denn dich rechne ich für einen von uns. So sieh nun an meiner Statt zu, was wir zum Besten unserer jungen Leutchen von diesen da erkundigen müssen, und berathschlage dich mit ihnen zusammen im Gespräch. Denn mir entgeht schon Alters halber gar Manches wornach ich zu fragen gedachte, und wiederum was ich gehört habe. Wenn aber noch andere Reden dazwischen kommen, kann ich mich gar nicht mehr entsinnen. Ihr also besprechet und erläutert unter euch selbst das was wir vorhin aufgestellt haben. Ich aber will zuhören, und nachdem ich zugehört, sofort mit unserem Melesias dasjenige thun was euch als gut erscheint.

Sokrates. Wir müssen, Nikias und Laches, wohl dem Lysimachos und Melesias Folge leisten. Und zwar ist es nun vielleicht nicht gerade verfehlt wenn wir eine Prüfung unter uns selbst über das anstellen was zu untersuchen wir uns eben vorgenommen haben, nämlich welche Lehrer wir in jenem Bildungszweige gehabt, oder welche Andere wir schon besser gemacht haben. Doch meine ich, folgende Untersuchung führt zu demselben Ziel und dürfte fast noch etwas gründlicher zu Werke gehen. Wenn wir nämlich von irgend Etwas wissen daß sein Besitz ein Anderes, dem derselbe zukommt, besser mache, und wir außerdem noch im Stande sind demselben zu diesem Besitze zu helfen, so müssen wir doch offenbar dasjenige kennen über dessen leichteste und beste Erwerbung wir Jemand unseren Beirath geben sollen. Vielleicht nun verstehet ihr mich nicht, was ich meine, ihr werdet es indessen auf folgende Weise leichter verstehen. Wenn wir wissen daß der Besitz des Gesichtes [p. 190] die Augen, welche es besitzen, besser macht und außerdem noch im Stande sind den Augen zum Besitze desselben zu verhelfen, so müssen wir offenbar wissen was das Gesicht selbst ist, über dessen leichteste und beste Erwerbung wir Jemand unseren Beirath geben sollen. Denn wenn wir nicht einmal so viel wüßten, was Gesicht ist oder was Gehör ist, so würden wir wohl kaum als Rathgeber und Aerzte für die Augen oder die Ohren auftreten und etwas Erhebliches über die Art und Weise vorbringen können auf welche Einer Gehör und Gesicht am Besten erlange.

Laches. Du hast ganz Recht, Sokrates.

16. Sokrates. Und nicht wahr, Laches, auch uns haben diese Beiden zu gemeinschaftlicher Berathung darüber aufgefordert auf welche Weise die Seelen ihrer Söhne in den Besitz der Tugend gelangen und diese sie besser machen könne?

Laches. Allerdings.

Sokrates. Gehört nun dazu nicht nothwendig wenigstens das daß wir wissen was die Tugend ist? Denn wenn wir ja so ganz und gar nichts davon wüßten was die Tugend eigentlich ist, wie könnten wir da doch irgend Jemandes Rathgeber darüber werden, auf welchem Wege er dieselbe am Besten erlangen könne?

Laches. Nicht wohl, wie mir dünkt, Sokrates.

Sokrates. Wir behaupten also, Laches, zu wissen was sie sei?

Laches. Das behaupten wir freilich.

Sokrates. Und nicht wahr, was wir wissen, davon können wir doch auch aussprechen was es ist?

Laches. Wie sollten wir nicht?

Sokrates. Sofort, mein Bester, wollen wir doch nicht sogleich von der ganzen Tugend verhandeln — denn das möchte leicht eine allzugroße Aufgabe sein, — sondern laß uns zuvörderst von einem Theile derselben sehen ob es bei uns zum Wissen davon reicht; augenscheinlich wird uns so die Untersuchung sehr erleichtert werden.

Laches. Wir wollen es so machen, Sokrates, wie du es wünschest.

Sokrates. Welchen unter den Theilen der Tugend nun wollen wir auswählen? Offenbar doch denjenigen auf welchen der Unterricht in den Waffen abzuzwecken scheint? und das ist nach der Meinung der Menge doch die Tapferkeit? Nicht wahr?

Laches. In der That ist das so die Meinung.

Sokrates. Demnach müssen wir also zuvörderst versuchen auszusprechen was die Tapferkeit sei. Nach diesem haben wir dann zu untersuchen, auf welche Weise die jungen Leute in den Besitz derselben gelangen können, so weit es nämlich möglich ist durch Uebung und Unterricht in ihren Besitz zu kommen. — Wohlan, versuche es einmal, wie ich sage, auszusprechen was die Tapferkeit ist!

17. Laches. Beim Zeus, Sokrates, das auszusprechen ist nicht schwierig. Wenn Einer entschlossen ist in Reih und Glied Stand zu halten, die Feinde abzuwehren und nicht zu fliehen, der wird, wie du wohl weißt, ein Tapferer sein.

Sokrates. Gut gesagt, Laches, indessen bin ich wohl selbst schuld, weil ich mich nicht deutlich genug ausgedrückt habe, daß du nicht das was ich fragen wollte, sondern etwas Anderes beantwortet hast.

Laches. Wie meinst du das, Sokrates?

Sokrates. Ich will es dir erklären, [p. 191] wenn ichs vermag. Tapfer ist allerdings auch der welchen du anführst, der nämlich in Reih und Glied Stand haltend gegen die Feinde kämpft.

Laches. Das behaupte ich allerdings.

Sokrates. Gewiß auch ich. Aber auf der anderen Seite was ist nun der welcher fliehend mit den Feinden kämpft, also nicht Stand haltend?

Laches. Wie doch fliehend?

Sokrates. So wie es von den Skythen gesagt wird daß sie nicht minder fliehend als verfolgend kämpfen, und wie auch Homeros, wo er die Rosse des Aineias lobt, von denselben sagt:*)

Dort ansprengend und dort
verstehen sie
zu verfolgen und auch zu entfliehen.

Und auch den Aineias selbst rühmt er in dieser Beziehung wegen seiner Kenntniß der Furcht und sagt er sei

Gebieter der Furcht.**)

---

*) Il. V, 223. Vgl. VIII, 106. 107.

**) *Μήστωρα φόβοιο*, Il. VIII, 108. Platon las also nicht den Dual *μήστωρε*, wie man bei Homer emendiert.

Laches. Und ganz richtig, Sokrates, denn er sprach da von Streitwagen, und du sprichst von den Reitern der Skythen. Denn die Reiterei derselben kämpft auf diese Art, dagegen das schwere Fußvolk der Hellenen so wie ich sage.

Sokrates. Doch wohl, Laches, mit Ausnahme des der Lakedaimonier. Denn von den Lakedaimoniern sagt man, bei Plataiai, als sie auf die Schildträger gestoßen seien, haben sie nicht Stand halten und mit denselben kämpfen gewollt, sondern seien geflohen; nachdem sich aber die Reihen der Perser aufgelöst haben, haben sie sich umgewandt und wie Reiter gekämpft, und so haben sie dort die Schlacht gewonnen. *)

Laches. Ganz richtig was du sagst.

18. Sokrates. Das ist es also warum ich vorhin sagte, ich sei schuld daran daß du nicht recht geantwortet hast, weil ich nicht recht gefragt habe. Denn nicht die nur wollte ich von dir erkundigen, welche in dem schwerbewaffneten Fußvolk die Tapferen sind, sondern auch die unter der Reiterei und in jeglicher Gattung des Heeres, und auch nicht nur die welche im Kriege, sondern auch die welche in den Gefahren zur See tapfer sind, auch Alle welche in Krankheiten und Alle welche in Armut oder auch in Staatsgeschäften tapfer sind, und dann wieder nicht nur die welche unter Schmerzen oder Befürchtungen tapfer, sondern auch gegen Begierden oder Lüste zum Kampfe stark sind, und zwar indem sie Stand halten oder sich umwenden, — denn es gibt doch welche, Laches, die auch in solchen Beziehungen tapfer sind.

Laches. Ganz gewiß, Sokrates.

---

*) Dieser Vorfall wird von keinem der Geschichtschreiber erwähnt. Ihn für eine athenische Fiktion zum Nachtheil der Spartaner zu halten hat man keinen Grund.

Sokrates. Nicht wahr, tapfer sind diese Alle? Aber die Einen besitzen die Tapferkeit in der Lust, Andere in Schmerzen, Einige bei Begierden, Andere bei Befürchtungen, während dagegen Andere, wie ich meine, in allen diesen Umständen nur Feigheit haben.

Laches. Allerdings.

Sokrates. Was nun Jedes von diesen Beiden ist, das habe ich gefragt. Versuch es also noch einmal zu bestimmen, was das in allen diesen Umständen gleichartige Wesen der Tapferkeit sei. Oder verstehst du noch nicht was ich meine?

Laches. Noch nicht ganz.

19. Sokrates. Nun, ich meine es so, [p. 192] wie wenn ich fragte, was wohl die Geschwindigkeit sei, welche uns etwa eigen ist im Laufen und im Citherspielen und im Sprechen und im Lernen und in vielem Andern, — und wir besitzen sie ja fast in Allem wovon man nur reden kann, sei es in den Verrichtungen der Hände oder der Beine oder des Mundes und der Stimme oder des geistigen Leben, — oder meinst du nicht auch also?

Laches. Ganz so.

Sokrates. Wenn sofort Jemand mich fragen würde: „Sokrates, was sagst du daß das sei was du in allen Fällen mit dem Namen Geschwindigkeit bezeichnest?" so würde ich ihm erwidern, daß ich dasjenige Vermögen welches in kurzer Zeit Vieles bewirkt Geschwindigkeit nenne sowohl bei der Stimme als im Laufen und allem Uebrigen.

Laches. Und da würdest du dich ganz richtig ausdrücken.

Sokrates. Versuche denn auch du, Laches, es von der Tapferkeit zu sagen, was für eine in Lust und in Schmerz und in allen den von uns eben genannten Fällen immer eine und dieselbe seiende Kraft es ist, die man sonach Tapferkeit nennt.

Laches. Nun, so scheint sie mir eine gewisse Beharrlichkeit der Seele zu sein, wenn ich also von der Tapferkeit was sie in allen Fällen ihrem Wesen nach ist angeben soll.

Sokrates. Das sollst du allerdings, wenn wir anders die gestellte Frage uns selbst beantworten wollen. Soviel indessen wird einleuchten daß dir, denke ich, nicht jede Beharrlichkeit Tapferkeit zu sein scheint. Ich schließe dieß hieraus: So viel ich nämlich ziemlich gewiß weiß, Laches, bist du überzeugt daß die Tapferkeit unter die besonders schönen Gegenstände gehöre.

Laches. Ja unter die schönsten, mußt du wohl wissen.

Sokrates. Und nicht wahr die mit Klugheit verbundene Beharrlichkeit ist etwas Schönes und Gutes?

Laches. Allerdings.

Sokrates. Wie aber die mit Unklugheit verbundene? ist sie nicht im Gegensatz von jener schädlich und verderblich?

Laches. Ja.

Sokrates. Wirst du nun behaupten daß etwas schön sei was verderblich und schädlich ist?

Laches. Gewiß mit Recht nicht, Sokrates!

Sokrates. Du wirst also nicht zugeben daß eine solche Art von Beharrlichkeit Tapferkeit sei, da sie ja nicht schön ist, die Tapferkeit aber etwas Schönes ist.

Laches. Ganz wahr!

Sokrates. Die kluge Beharrlichkeit also wird wohl nach deiner Behauptung Tapferkeit sein.

Laches. Es scheint so.

20. Sokrates. Wir wollen nun sehen, in welcher Beziehung klug diese Tapferkeit ist, oder ob sie es in allen Beziehungen, sowohl großen als kleinen, ist? Zum Beispiel wenn Einer in kluger

Verwendung seines Geldes beharrlich ist, da er weiß daß er durch diese Verwendung gewinne, würdest du diesen tapfer nennen?

Laches. Nein, beim Zeus!

Sokrates. Wie aber, wenn ein Arzt, der seinen Sohn oder einen anderen an der Lungenkrankheit zu behandeln hat und nun gebeten wird ihm zu essen und zu trinken zu geben, sich mit Beharrlichkeit [p. 193] nicht erbitten ließe?

Laches. Auch diese Art in keinerlei Weise.

Sokrates. Aber ein Mann der im Kriege beharrlich und zu kämpfen entschlossen ist, weil er mit Klugheit berechnet, indem er weiß daß ihm Andere helfen werden, seine Gegner aber weniger und schlechter sind als seine Mitkämpfer, außerdem auch daß er noch das bessere Terrain hat, -- würdest du wohl behaupten daß dieser, der mit solcher Klugheit und solchen Hilfsmitteln sich beharrlich zeigt, der Tapferere sei, oder der welcher in dem entgegenstehenden Heere noch entschlossen ist Stand zu halten und auszuharren?

Laches. Der im entgegenstehenden Heere, wie mir dünkt, Sokrates.

Sokrates. Und doch ist seine Beharrlichkeit unklüger als die des Anderen.

Laches. Das ist wahr.

Sokrates. Und Einen der in einem Reitergefecht mit dem Verständniß der Reitkunst ausharrt wirst du doch für weniger tapfer erklären als den der es ohne dieses Verständniß thut?

Laches. Ich denke wohl.

Sokrates. Und ebenso den der im Besitze der Kunst die Schleuder oder den Bogen zu handhaben oder irgend einer anderen Kunst ausharrt?

Laches. Allerdings.

Sokrates. Und so von denjenigen *) welche entschlossen in einen Wasserbehälter hinabsteigen und untertauchen und in diesem Werke, oder in irgend einem anderen dieser Art, ohne desselben mächtig zu sein ausharren wirst du doch behaupten, sie seien tapferer als die welche desselben mächtig sind?

Laches. Was sollte man doch Anderes behaupten können, Sokrates?

Sokrates. Nicht wohl, wenn man einmal dieser Meinung ist.

Laches. Nun, ich bin der Meinung.

Sokrates. Und doch, Laches, wagen sich und beharren diese auf weit unklugere Art als die welche es mit Kunst vollbringen.

Laches. Offenbar.

Sokrates. Ist uns nun aber nicht die unkluge Kühnheit und Beharrlichkeit im Vorhergehenden als schimpflich und schädlich erschienen?

Laches. Allerdings.

Sokrates. Die Tapferkeit aber, wurde ja doch von uns zugestanden, sei etwas Schönes?

Laches. Das wurde zugestanden.

Sokrates. Eben jetzt aber behaupten wir daß jenes Schimpfliche, die unkluge Beharrlichkeit, Tapferkeit sei.

Laches. So scheint es.

Sokrates. Dünkt dir nun daß wir damit Recht haben?

Laches. Nein, beim Zeus, Sokrates, mir nicht.

21. Sokrates. Nicht also dorisch, wie du sagst, **) sind wir, ich und du, Laches, gestimmt; denn unsere Thaten und Reden lauten nicht zusammen. Denn der That nach, könnte, wie mir scheint,

*) Offenbar findet sich hier und im Folgenden eine Reihe Reminiscenzen aus dem Protagoras p. 350 ff.

**) Kap. 14 (oben S. 537).

schon Jemand sagen, wenn er jetzt unser Gespräch mit angehört hätte, haben wir zwar etwas von der Tapferkeit, den Worten nach aber, denke ich, nicht.

Laches. Sehr wahr bemerkt.

Sokrates. Wie so? und scheint es dir dabei nun gut um uns zu stehen?

Laches. Nein, ganz und gar nicht.

Sokrates. Meinst du nun nicht, wir sollten unser Wort wenigstens in so weit zur Geltung bringen?

Laches. Welches Wort doch und in wie weit?

Sokrates. Jenes Wort das uns ausharren heißt. [p. 194] Willst du nun, so wollen auch wir bei unserer Untersuchung Stand halten und ausharren, damit nicht noch die Tapferkeit selbst über uns lacht, daß wir sie nicht gerade auf tapfere Weise aufsuchen, wenn nämlich doch vielleicht Tapferkeit Beharrlichkeit ist.

Laches. Ich bin ganz bereit, Sokrates, nicht vorher davon abzustehen, ob ich gleich solche Reden ganz ungewohnt bin. Aber es hat mich jetzt ein gewisser Ehrgeiz auf das Gesagte erfaßt, und ich bin in Wahrheit ganz ärgerlich, daß ich so gar nicht im Stande bin meine Gedanken auszusprechen. Denn in Gedanken meine ich schon den Begriff von der Tapferkeit zu haben; aber ich weiß nicht wie sie mir so eben entschwunden ist, so daß ich sie mit Worten nicht fassen und sagen kann was sie ist.

Sokrates. Ist es nun, mein Lieber, nicht Pflicht eines guten Jägers nachzusetzen und nicht abzulassen?

Laches. In alle Wege.

Sokrates. Meinst du nun nicht, wir sollen auch den Nikias zu unserem Jagen herbeirufen, ob er wohl besser zu helfen weiß als wir?

Laches. Ich habe nichts dagegen; warum auch nicht?

22. Sokrates. Wohlan denn, Nikias, komm, befreundeten Männern, die vom Sturm der Rede umgetrieben werden und sich nicht zu helfen wissen, beizustehen, wenn du irgend bei Kräften bist. Du siehst ja wie hilflos unsere Umstände sind. Sprich du einmal, was du glaubst daß die Tapferkeit sei, erlöse uns aus unserer Hilflosigkeit, und begründe selbst mit deinem Worte was du davon denkst.

Nikias. Nun ja, schon lange will es mir scheinen, Sokrates, daß ihr den Begriff der Tapferkeit nicht recht bestimmet. Denn ihr machet von dem was ich dich sonst schon richtig sagen hörte keine Anwendung.

Sokrates. Was meinst du damit, Nikias?

Nikias. Ich habe dich schon wiederholt sagen hören, Jeder von uns sei darin tugendhaft worin er weise, darin aber schlecht worin er unwissend sei.

Sokrates. Beim Zeus, was du sagst ist richtig, Nikias.

Nikias. Also wenn der Tapfere tugendhaft ist ist er offenbar auch weise.

Sokrates. Hast du's gehört, Laches?

Laches. Wohl, nur verstehe ich noch nicht recht was er meint.

Sokrates. Nun, ich glaube es zu verstehen; wie mir dünkt meint der Mann die Tapferkeit sei eine Art Weisheit?

Laches. Was für eine Weisheit, Sokrates?

Sokrates. Willst du ihn darüber nicht selbst fragen?

Laches. Ich wohl.

Sokrates. Wohlan denn, Nikias, sag ihm, was für eine Weisheit nach deiner Erklärung doch die Tapferkeit sein soll. Doch wohl nicht die des Flötenblasens?

Nikias. Mit Nichten.

Sokrates. Auch nicht die des Citherspiels?

Nikias. Nicht doch.

Sokrates. Also was denn für eine Wissenschaft und wovon?

Laches. Die Fragen die du machst sind ganz recht, und er möge nur sagen, was für eine er meint daß sie sei.

Nikias. Keine andere, Laches, als die Wissenschaft dessen was man fürchten muß und wagen kann*) [p. 195] sowohl im Krieg als in allen anderen Fällen.

Laches. Wie seltsam ist doch was er sagt, Sokrates!

Sokrates. In welcher Hinsicht meinst du das, Laches?

Laches. In welcher Hinsicht? Die Tapferkeit ist doch etwas Anderes als die Weisheit.

Sokrates. Das eben meint Nikias nicht.

Laches. Freilich nicht, beim Zeus; aber er faselt auch nur.

Sokrates. So laß uns ihn belehren, aber nicht schmähen.

Nikias. Nicht so, Sokrates, sondern ich glaube, Laches wünscht nur daß auch ich als einen Mann mich ausweise der Nichts zu sagen weiß, weil er eben selbst sich als einen solchen ausgewiesen hat.

23. Laches. Sehr wohl, Nikias, und ich will es auch nachzuweisen versuchen; denn deine Behauptung ist nichts. So gleich bei Krankheiten, erkennen da nicht die Aerzte das Gefährliche? oder nennst du die Aerzte überhaupt tapfer?

Nikias. Keineswegs.

Laches. Auch wohl die Landleute nicht, denke ich. Und doch sind diese es die das beim Landbau Gefährliche erkennen, und so auch die anderen Gewerbsleute alle erkennen das was beim Betrieb ihrer Künste sowohl zu fürchten als zu wagen ist, und doch sind sie deßhalb noch um Nichts eher tapfer.

---

*) D. h. des Gefährlichen und Nichtgefährlichen.

Sokrates. Was hältst du von dem was Laches da sagt, Nikias? Es scheint doch etwas zu besagen.

Nikias. Es ist freilich etwas, was er sagt, nur eben nichts Wahres.

Sokrates. Wie so?

Nikias. Weil er meint, die Aerzte wissen in Betreff der Kranken mehr als zu sagen was ihnen gesund und ungesund ist. Sie wissen aber gerade nur so viel. Ob aber Einer dieses, das Gesundsein, mehr zu fürchten habe als das Kranksein, glaubst du, Laches, das wissen die Aerzte? Oder glaubst du nicht daß es für Manche von ihrer Krankheit nicht aufzukommen besser wäre als wieder aufzukommen? Sage mir denn das: behauptest du daß es für Alle besser sei zu leben und nicht für Manche besser zu sterben?

Laches. Das glaube ich schon.

Nikias. Meinst du nun, denen welchen es frommt zu sterben sei das Gleiche furchtbar wie denen welchen es frommt zu leben?

Laches. Doch nicht.

Nikias. Und nun dieses zu erkennen willst du also den Aerzten oder irgend einem anderen Gewerbsmanne zumessen, nur dem nicht der sich auf das Gefährliche und Ungefährliche versteht, und den ich den Tapferen nenne?

Sokrates. Verstehst du wohl, Laches, was er sagt?

Laches. Wohl, nämlich daß er die Wahrsager die Tapferen nennt. Denn wer könnte sonst wissen, für wen es besser sei zu leben oder zu sterben? Nun doch, Nikias, gibst du wohl zu ein Wahrsager zu sein oder weder ein Wahrsager noch tapfer?

Nikias. Was doch? meinst du jetzt, dem Wahrsager komme es zu zu erkennen, was zu fürchten und was zu wagen sei?

Laches. Freilich, wem sonst denn?

24. Nikias. Dem vielmehr, mein Bester, dem ich es zuschreibe. Denn der Wahrsager braucht ja nur die Zeichen von dem zu kennen was eintreffen wird, ob Einen Tod, oder Krankheit, oder Vermögensverlust treffen werde, ob Sieg [p. 196] oder Niederlage entweder im Krieg oder irgend einem andern Kampfe. Was Einem aber besser sei von diesen Zufällen zu erleiden oder nicht zu erleiden, warum soll das einem Wahrsager eher zukommen zu beurtheilen als irgend wem sonst?

Laches. In der That, Sokrates, Den verstehe ich nicht, was er sagen will. Denn weder den Wahrsager, noch den Arzt, noch irgend Jemand anders bezeichnet er klar als den welchen er den Tapferen nennt, es sei denn daß er am Ende sagt es sei ein Gott. Wie mir vorkommt will Nikias nur nicht aufrichtig gestehen daß seine Behauptung nichts sei, sondern er windet sich dahin und dorthin nur um seine Rathlosigkeit zu verbergen. Allein das hätten auch wir vorhin, ich und du, ebenso thun, uns ebenso winden können, wenn wir den Schein hätten vermeiden wollen daß wir uns selbst widersprechen. Würden wir nun unsere Reden vor Gericht halten, so hätte es irgend einen Sinn so zu handeln; nun aber was kann denn Einer bei unserer Unterhaltung für einen Grund haben sich vergeblich mit leeren Worten so zu zieren?

Sokrates. Auch meines Erachtens, Laches, ist dazu kein Grund vorhanden. Aber wir wollen sehen ob nicht Nikias doch glaubt es sei wirklich etwas an seiner Behauptung und nicht bloß Redens halber so spricht. Wir wollen ihn also bestimmter fragen, was er meint, und wenn es sich zeigt daß an seiner Behauptung etwas ist, werden wir es ihm einräumen, wo nicht, so werden wir ihn belehren.

Laches. Beliebt es dir, Sokrates, zu fragen, so frage du ihn; ich habe wohl schon genug gefragt.

Sokrates. Das hat ja gar keinen Anstand; denn das Befragen wird gemeinschaftlich sein für mich und dich.

Laches. Sehr wohl.

25. Sokrates. Sage mir denn, Nikias, oder vielmehr uns, — denn ich und Laches reden jetzt gemeinschaftlich: — du behauptest die Tapferkeit sei die Wissenschaft dessen was zu fürchten und was zu wagen ist?

Nikias. Ich wohl.

Sokrates. Dieses aber sei nicht Jedermanns Sache zu kennen, da ja weder der Arzt noch der Wahrsager es kennen noch auch tapfer sein soll, wenn er nicht jene Wissenschaft dazu erlangt. Hast du nicht so gesagt?

Nikias. Ja, so.

Sokrates. Also in der That nicht jedes Schwein, wie es im Sprüchwort *) heißt, würde es wissen noch auch tapfer sein.

Nikias. Nicht, wie mir scheint.

Sokrates. Offenbar also, Nikias, glaubst du auch nicht einmal daß das krommyonische Schwein**) tapfer gewesen sei. Das aber sage ich nicht scherzweise, sondern ich denke daß wer Jenes behauptet unmöglich bei einem Thier Tapferkeit annehmen oder einräumen kann irgend ein Thier sei so weise daß man sagen könnte,

---

*) Das Sprüchwort lautet nach dem Schol.: „Ob auch ein Hund und ein Schwein es versteht," um Dinge zu bezeichnen welche wenig Verstand fordern. Es kommt sonst nicht vor.

**) Die krommyonische Sau, von Krommyon, einem korinthischen Flecken, so benannt, führte nach Plut. Thes. c. 9 den Namen Phaia, war sehr schwer zu bewältigen und wurde von Theseus auf einem seiner Züge nur im Vorbeigehen getödtet. Man deutete sie auf eine Räuberin, welche von ihren Sitten so genannt wurde. Vgl. Plut. Thes. 9. Gryll. c. 4.

das was wenige Menschen wissen, weil es so schwer zu kennen ist, wisse ein Löwe oder Panther oder irgend ein Eber, sondern wer die Tapferkeit so bestimmt wie du sie bestimmst, der muß nothwendig sagen daß Löwe und Hirsch, Stier und Affe hinsichtlich der Tapferkeit gleich genaturt seien.

[p. 197] Laches. Bei den Göttern, Sokrates, brav gesagt! Und das, Nikias, beantworte uns nun wahrheitsgemäß, ob du behauptest daß diese Thiere weiser als wir sind, von denen wir Alle zugeben daß sie tapfer seien, oder ob du im Gegensatz von aller Welt es wagst auch diese nicht tapfer zu nennen?

Nikias. Gewiß, Laches, nenne ich weder ein Thier noch sonst ein Wesen tapfer, welches das Furchtbare nur aus Unkenntniß nicht fürchtet, sondern eben furchtlos und dumm. Oder meinst du, ich nenne auch alle Kinder tapfer, welche aus Unkenntniß nichts fürchten? Sondern ich meine, furchtlos und tapfer sei nicht das Gleiche. Ich glaube indessen daß Tapferkeit und Vorsicht nur bei sehr Wenigen sich findet, Kühnheit aber und Verwegenheit und Furchtlosigkeit, mit Unvorsichtigkeit gepaart, bei sehr Vielen sowohl unter Männern als Frauen, Kindern und Thieren. Das also was du und die Meisten tapfer nennen nenne ich nur kühn, tapfer aber jene kluge Art wovon ich rede.

26. Laches. Schau nur, Sokrates, wie schön er mit seiner Rede sich wieder zu zieren meint; die welche alle Welt einstimmig für tapfer erklärt sucht er dieses Vorzugs zu berauben!

Nikias. Mit Nichten, Laches; sei nur ruhig, denn dich erkläre ich ebenso gut für weise als den Lamachos,*) sofern ihr nämlich tapfer seid, und so noch viele andere Athener.

---

*) Lamachos kommandierte mit Alkibiades und Nikias die Expedition nach Sicilien und fiel im Kampfe vor Syrakus 412 v. Chr.

Laches. Darauf will ich nichts sagen, ob ich wohl zu antworten wüßte, damit du nicht sagst, ich sei ein ächter Aironeer. *)

Sokrates. Daß du ja nicht antwortest, Laches! Denn wie mir scheint, hast du noch nicht bemerkt daß dieser seine Weisheit von unserem Freunde Damon überkommen hat; Damon aber ist mit dem Prodikos nahe befreundet, welcher unter den Sophisten sich wohl auf solche Wortbestimmungen am Besten versteht.

Laches. Und für einen Sophisten, Sokrates ziemt es sich auch viel eher mit solchen Dingen sich breit zu machen, als für einen Mann welchem der Staat sich anvertraut.

Sokrates. Doch ziemt es sich, du Glücklicher, für den in dessen Hand das Größte gegeben ist auch die größte Klugheit zu besitzen. Nikias aber scheint mir schon einer näheren Untersuchung darüber werth zu sein, was er eigentlich bei der Bestimmung im Auge hat welche er von jenem Worte, der Tapferkeit, gibt.

Laches. So erwäge es nur selbst, Sokrates.

Sokrates. Ich will das thun, mein Bester, indessen glaube ja nicht daß ich dich der Gemeinschaft unserer Besprechung entbinden werde, sondern merk nur auf und erwäge auch du was geredet wird.

Laches. So sei es denn, wenn es nöthig scheint.

[p. 198]. 27. Sokrates. So scheint es auch. Du aber, Nikias, sag uns noch einmal von Anfang an: du weißt doch

---

Wie Nikias in den Rittern, so wird Lamachos in den Acharnern von Aristophanes verspottet. Er war tapfer und kühn, dabei aber sehr eitel, und lebte in solcher Armut daß er, wenn man ihn zum Feldherrn wählte, sich das Geld zu anständiger Kleidung erbitten mußte. Vgl. Plut. vit. Nic. 15.

*) Die Bewohner des attischen Demos Aerone (aus welchem auch Laches selbst war) galten für schmähsüchtige Leute. Des Friedens halber will L. es gelten lassen daß „viele Athener" tapfer seien.

daß wir bei den Anfängen unserer Besprechung die Tapferkeit als einen Theil der Tugend betrachteten?

Nikias. Allerdings.

Sokrates. Und nicht wahr, auch du in deiner Antwort hast sie als einen Theil aufgefaßt neben anderen Theilen, welche zusammen Tugend genannt wurden?

Nikias. Wie sollte ich nicht?

Sokrates. Meinst du nun auch dieselben wie ich? Ich nenne nämlich neben der Tapferkeit noch die Besonnenheit und Gerechtigkeit und Anderes dergleichen. Du nicht auch?

Nikias. Allerdings.

Sokrates. Nun halt! Darüber nämlich sind wir zwar einverstanden; dagegen über das zu Fürchtende und zu Wagende müssen wir untersuchen, ob du nicht darunter etwas ganz Anderes verstehst als wir. Was wir nun darunter verstehen, wollen wir dir sagen; bist du sodann damit nicht einverstanden, so wirst du uns belehren. Unter dem zu Fürchtenden also verstehen wir dasjenige was Furcht einflößt, unter dem zu Wagenden dasjenige was keine Furcht einflößt. Furcht aber flößen nicht die vergangenen, auch nicht die gegenwärtigen Uebel ein, sondern die welche erwartet werden. Denn Furcht ist Erwartung eines zukünftigen Uebels. Oder bist du nicht auch dieser Ansicht, Laches?

Laches. Durchaus, Sokrates.

Sokrates. Du hörst hiemit unsere Ansicht, Nikias. Wir behaupten nämlich, zu fürchten seien die künftigen Uebel, zu wagen dasjenige Zukünftige was weder übel noch gut ist. Bist du nun hierüber dieser oder einer anderen Meinung?

Nikias. Eben wohl dieser.

Sokrates. Und das Wissen hievon nun benennst du Tapferkeit?

Nikias. Ganz so.

28. Sokrates. Nun wollen wir noch den dritten Punkt untersuchen, ob du darüber mit uns gleiche Ansichten hast.

Nikias. Und der wäre?

Sokrates. Ich will ihn darlegen. Laches und ich sind nämlich der Meinung daß die Wissenschaft, was für Gegenstände sie auch habe, nicht eine andere sei, je nachdem sie das Geschehene wie es geschehen ist betrifft, und wieder eine andere wenn sie das Geschehende wie es geschieht betrifft, endlich eine andere, wenn sie davon handelt wie das noch nicht Geschehene am Besten geschehen könnte und geschehen werde, sondern daß sie immer Eine und dieselbe sei. Zum Beispiel hinsichtlich des Gesunden für alle Zeiten gibt es keine andere Wissenschaft als die an sich Eine Heilkunst, welche nun sowohl auf das was geschieht als das was geschehen ist und das was geschehen wird, wie es geschehen wird, ihr Augenmerk richtet. Und wiederum ganz ebenso verhält es sich mit dem Landbau hinsichtlich dessen was aus der Erde wächst. Und hinsichtlich des Krieges könnet ihr ja selbst am Besten bezeugen daß die Feldherrnkunst es am Besten versteht, nicht nur für Anderes, sondern besonders für das Zukünftige Vorsorge zu treffen und gar nicht der Meinung ist der Wahrsagekunst dienen zu müssen, sondern ihr befehlen zu können, weil sie das was den Krieg betrifft, sowohl was geschieht als geschehen wird, besser verstehe. [p. 199] Auch das Gesetz gebietet es so, daß nicht der Wahrsager dem Feldherrn befehle, sondern der Feldherr dem Wahrsager. *) Wollen wir dieses behaupten, Laches?

*) Es ist wohl eine richtige Annahme daß Sokrates hier eine Beziehung nimmt auf die abergläubische Aengstlichkeit welche dem Nikias zugeschrieben wird, vgl. Thukyd. VII, 50.

Laches. Ja.

Sokrates. Wie nun, Nikias? Gibst du uns zu daß hinsichtlich derselben Gegenstände Eine und dieselbe Wissenschaft sowohl das Werdende als das Seiende und das Gewesene begreife?

Nikias. Wohl, denn wirklich bin ich auch dieser Ansicht, Sokrates.

Sokrates. Und nun, mein Bester, die Tapferkeit also ist das Wissen des zu Fürchtenden und des zu Wagenden, wie du sagst. Nicht wahr?

Nikias. Ja.

Sokrates. Ueber das zu Fürchtende und das zu Wagende aber sind wir dahin einverstanden daß das eine das zukünftige Gute, das andere das zukünftige Uebel sei?

Nikias. Allerdings.

Sokrates. Aber auch daß es nur Ein und dasselbe Wissen von denselben Gegenständen geben, sie mögen nun zukünftig sein oder wie immer sich verhalten.

Nikias. So ist's.

Sokrates. Nicht also nur ein Wissen des zu Fürchtenden und des zu Wagenden ist die Tapferkeit; denn nicht nur die zukünftigen Güter oder Uebel begreift sie, sondern auch das was geschieht und was geschehen ist [und was wie immer sich verhalte], ganz so wie die übrigen Wissenschaften.

Nikias. Es scheint so.

29. Sokrates. Deine Antwort, Nikias, befaßte also nur ungefähr den dritten Theil der Tapferkeit, und doch wollte unsere Frage wissen, was die ganze Tapferkeit sei. Und jetzt ist gar, wie es scheint, nach deiner Erklärung die Tapferkeit nicht nur das Wissen des zu Fürchtenden und zu Wagenden, sondern wie diese Erklärung jetzt lautet, würde die Tapferkeit so ziemlich das Wissen

von sämmtlichen und wie immer sich verhaltenden Gütern und Uebeln sein. So doch wirst du deine Meinung, Nikias, oder wie sonst etwa näher bestimmt wissen?

Nikias. Ich denke wohl, Sokrates.

Sokrates. Meinst du aber nun, du göttlicher Mann, daß Einem da noch etwas von der Tugend fehle, wenn er also von sämmtlichen Gütern und von der Art wie sie entstehen, entstehen werden und entstanden sind ein allumfassendes Wissen hat, und ebenso von sämmtlichen Uebeln? Und glaubst du daß der noch der Besonnenheit oder Gerechtigkeit und der Frömmigkeit bedürftig sei welchem es für sich allein schon zukommt vor Göttern und Menschen sich in Bezug auf das was zu fürchten und nicht zu fürchten ist in Acht zu nehmen, und das Gute sich zu verschaffen, indem er sich auf richtige Weise gegen dieselben zu benehmen weiß?

Nikias. Was du sagst, Sokrates, scheint mir nicht ganz grundlos.

Sokrates. Nicht also, Nikias, ein Theil der Tugend würde das was du jetzt dafür erklärt hast sein, sondern die ganze Tugend.

Nikias. Es scheint so.

Sokrates. Und wir haben doch gesagt, die Tapferkeit sei nur ein Theil der Tugend.

Nikias. Das haben wir freilich.

Sokrates. Das was du jetzt dafür erklärt hast ist das aber sichtbar nicht.

Nikias. Nicht, wie es scheint.

Sokrates. Also haben wir nicht gefunden was die Tapferkeit ist.

Nikias. Offenbar nicht.

Laches. Und doch, lieber Nikias, habe ich gewiß geglaubt, du werdest es finden, [p. 200] da du die Antworten die ich dem Sokrates gab so verächtlich angesehen hast. Ich habe ganz sicher gehofft, du werdest es vermöge deiner Weisheit vom Damon her ausfindig machen.

30. Nikias. Es ist doch recht schön von dir, Laches, daß du dir so gar nichts daraus machst eben als ein Mann erfunden worden zu sein der von der Tapferkeit nichts weiß, sondern nur darauf siehst ob ich nun gewiß als ein Zweiter dieser Art erfunden werde, und jetzt kann dir natürlich gar nichts mehr daran liegen daß du so wenig als ich von dem weißt wovon doch Jeder der eine Geltung anspricht ein Verständniß haben sollte. Wahrlich, du scheinst mir doch recht menschlich zu handeln, so gar nicht auf sich selbst, sondern nur auf Andere zu sehen! Indessen meine ich doch daß der Gegenstand unserer Untersuchung von mir jetzt ganz ordentlich besprochen wurde, und wenn etwas noch ungenügend besprochen wäre, wird es noch in der Folge mit Hilfe des Damon und Anderer berichtigt werden, des Damon, über welchen du, und zwar ohne ihn jemals gesehen zu haben, meinst lachen zu dürfen. Und dann, wenn ich es einmal werde recht begründet haben, will ich auch dich ohne Mißgunst belehren. Denn du scheinst mir der Belehrung noch gar sehr zu bedürfen.

Laches. Du freilich, Nikias, bist ein weiser Mann. Dessenungeachtet möchte ich dem Lysimachos und Melesias da den Rath geben, dich und mich, was die Ausbildung ihrer jungen Leute betrifft, bei Seite zu lassen, unsern Sokrates aber, wie ich gleich Anfangs sagte, ja nicht loszulassen. Wenn meine eigenen Söhne schon das Alter dazu hätten, würde ich es ebenso machen.

Nikias. Das gebe ich dir nun ebenfalls zu, daß sie, wenn anders Sokrates geneigt ist der Jungen sich anzunehmen, keinen

Andern suchen sollen, wie denn auch ich den Nikeratos *) am Liebsten ihm anvertrauen würde, wenn er ihn wollte. Aber, wenn ich gegen ihn etwas davon erwähne, empfiehlt er mir jedes Mal Andere, selbst will er nicht. So sieh denn zu, Lysimachos, ob Sokrates dir eher willfahre.

Lysimachos. Billig wenigstens, Nikias, wäre es, da auch ich geneigt sein dürfte ihm Vieles zu Liebe zu thun wozu ich mich nicht eben vielen Anderen erbieten würde. Was sagst du nun hiezu, Sokrates? Wirst du uns willfahren und das Deinige dazu beitragen daß diese Jünglinge möglichst tugendhaft werden?

31. Sokrates. Nun, es wäre das schlimm von mir, Lysimachos, wenn ich nicht dazu beitragen wollte daß Jemand so tugendhaft als möglich werde. Indessen mich gerade zu diesem Geschäft aufzufordern wäre zwar billig, wenn ich in unseren vorhin geführten Gesprächen mich als einen Wissenden, diese Beiden aber sich als Nichtwissende ausgewiesen hätten. Nun aber waren wir ja zuletzt in gleichem Maaße rathlos. Wie könnte man da Einem von uns einen Vorzug einräumen? Ich selbst denke, in der That Keinem. — Und nun da die Sache einmal so steht, so erwäget [p. 201] ob euch der Rath den ich gebe gefällt. Wir müssen, wie ich nämlich behaupte, ihr Männer, — unser Wort bleibt ja doch unter uns, — alle gemeinschaftlich den besten Lehrer vor Allem für uns selbst suchen, denn wir brauchen ihn, und dann auch für unsere jungen Leute, ohne dabei an Geld oder sonst Anderem zu sparen. Es bei uns selbst aber beim Alten zu lassen, das rathe ich nicht.

*) Dieser Sohn des Nikias kommt auch vor in Xenophons Gastmahl, 4, 6. vgl. Platon, Rep. I, p. 328. Er wurde unter der Herrschaft der Dreißig hingerichtet. Vgl. Xenophon, Hellen. II, 3, 39. Sein Tod wurde sehr betrauert, vgl. Diod. XV, 5. Warum Platon so viel Nachdruck darauf legt, daß er kein Schüler des Sokrates gewesen, läßt sich nicht sagen.

Und wenn uns nun Jemand auslachen will, daß wir alte Leute noch zur Schule gehen wollen, so, denke ich, müssen wir uns auf Homeros *) berufen, welcher sagt:

Nimmer ist gut schamhaftige Art dem dürftigen Manne.

Wenn daher auch Jemand etwas darüber sagt, so lassen wir ihn gehen, indem wir unsere Sorge gemeinschaftlich nur uns selbst und unseren jungen Leuten widmen.

Lysimachos. Meinen Beifall, Sokrates, hat das ganz was du sagst, und ich bin gewillt, je älter ich bin, um so eifriger mit unseren Jungen zu lernen. Aber thue mir das und besuche mich morgen früh zu Hause, und ja gewiß, damit wir eben hierüber uns weiter berathschlagen. Für heute müssen wir aus einander gehen.

Sokrates. Ich will es thun, Lysimachos; morgen werde ich zu dir kommen, so Gott will.

---

*) Odys. XVII, 347. Vgl. 352. Die Stelle führt Platon mit gleich freiem Gebrauch auch im Charmides, p. 161, an.

Charmides.

Einleitung.

Der Charmides zeichnet sich besonders in der sehr ausgeführten Einleitung durch einen gewissen Reichthum an scenischer Form und charakterisierender Zeichnung aus und erinnert in dieser Beziehung unmittelbar an den Lysis, der freilich an künstlerischer Ausbildung noch reicher ist. Eine Palaestra ist in beiden Dialogen der Schauplatz der Verhandlung. Knaben bilden dort, Jünglinge hier die Gesellschaft, in welche die Aelteren, Sokrates und seine Begleiter, sich mischen, unter ihnen Einer durch Schönheit und geistige Anlagen ausgezeichnet, der im Lysis nur ebenfalls noch dem Knabenalter angehört, im Charmides erwachsener Jüngling ist. In beiden Dialogen folgt dann auf die mehr vorbereitende, so zu sagen Triviales erörternde Unterredung mit dem bewunderten Schönen, deren Tonart in beiden nur wieder durch das ungleiche Alter desselben verschieden modificiert ist, — im Lysis mehr noch kindlich ausfragend, im Charmides schon mehr besprechend, — eine dialektische Erörterung mit einem Aelteren, dort mit Menexenos, hier mit Kritias. Ist diese Formseite des Dialogs im Lysis unleugbar reicher

und künstlerisch*) ausgebildeter, so nimmt dagegen der Charmides schon durch die persönliche Bedeutung der beiden Mitunterredner ein höheres Interesse in Anspruch. Charmides, von welchem das Gespräch den Namen führt, auch von Xenophon**) als einer der edelsten Athener geschildert, Geschwisterkind des Kritias, Oheim des Platon, Urenkel jenes Dropides welcher ein Bruder oder Vetter des Solon heißt, erscheint durch seine Familienverhältnisse als eine hervorragende aristokratische Persönlichkeit und fand, nachdem er unter der Herrschaft der Dreißig einer der zehn Oligarchen im Peiraieus gewesen war, mit Kritias den Tod im Treffen am Kephalos.***) Noch bedeutender ist Kritias, der in einer Reihe platonischer Gespräche auftritt. Des Sokrates Schüler, dessen nachher verrufener Name neben dem des Alkibiades bekanntlich viel mit zur Verunglimpfung des Sokrates beitrug, Haupt der Dreißig, dessen Terrorismus auch dem Sokrates gefährlich zu werden anfieng, als seine und der Seinigen Herrschaft gestürzt wurde,†) dabei nicht ohne geistige Interessen, philosophischen Materien, doch mehr in naturalisierender††) als sokratischer Richtung,

---

*) Man denke nur an den Festhintergrund im Lysis, die spielenden Kindergruppen, die viel reichere Lokalschilderung, den öfteren Wechsel des Mitunterredners, die ausgemeißelte Charakterzeichnung des Lysis, den dramatischen Schluß, den die Pädagogen herbeiführen, u. a. m.

**) Xenophon, Memor. III, 7, 1. Conviv. 4, 29 ff.

***) Xenophon, Hellen. II, 4, 12.

†) Vgl. Xenophon, Mem. I, 2, 12 ff. Platon, Apol. 32. Ep. VII, p. 324.

††) Vgl. Aristoteles, Anim. I, 2., wo dem Kritias der Satz zugeschrieben wird daß die Seele das Blut, das die Empfindung bedinge, sei.

die er bald verließ, zugewendet, „der Laie unter den Philosophen, der Philosoph unter den Laien," wie er bezeichnet wurde, *) auch als Dichter von Elegieen, Tragödien u. dgl. genannt, von welchen ersteren noch interessante Bruchstücke vorhanden sind. **) Das sind die beiden Persönlichkeiten mit welchen Sokrates sich über das Wesen der Sophrosyne bespricht, welche Kritias wohl einmal die Nachbarin der Frömmigkeit***) nannte, deren Wesen dem Charmides nicht nur nach seinem Auftreten bei Platon, sondern auch nach Xenophon eigen war, wenn dieser erzählt wie seine Bescheidenheit ihn lange vom öffentlichen Leben zurückhielt, bis Sokrates seinen Muth anfeuerte.

Die Sophrosyne, deren Begriff Sokrates im Charmides zum Gegenstande seiner Untersuchung macht, drückt schon der etymologischen†) Bildung des Wortes gemäß den Begriff gesunder Sinnesart aus, und Gesundheit der Seele, Heilung psychischer Schäden, ist es was Sokrates in der schönen an die Kopfleiden des Charmides anknüpfenden Wendung im einleitenden Gespräche††) durch dieses Wort bezeichnet. Seine Bedeutung wird weder durch die deutschen Ausdrücke Mäßigkeit, Mäßigung, Bescheidenheit, Selbstbeherrschung, noch durch die seit Schleiermacher all=

---

*) Nach einem Scholion zum Timäus bei Ruhnken, p. 200 und Plat. opp. Turici 1839, p. 946 b.

**) Bergk, Poet. Lyric. Gr. p. 480 ff. in sieben Fragmenten; für zwei Tragödien, Sisyphos und Peirithoos, wird er auch als Verfasser angeführt. Vgl. Nauck, Trag. gr. p. 597—601.

***) In dem Preis den er den Gastmählern der Lakedaimonier zollt. Bergk, a. a. O. p. 481., nach Athen. Deipnos. X, c. 41. p. 432.

†) Von der Wurzel σαος, σῶς, gesund.

††) c. 5 ff.

gemein angenommene Uebersetzung Besonnenheit völlig erreicht oder erschöpft. Die nachsokratische Ethik hat, an Platonisches anschließend, die Sophrosyne als eine der vier Cardinaltugenden aufgenommen. Aber wie Platon selbst hin und wieder dieser Kraft des psychischen Lebens eine sämmtliche übrigen Tugenden bestimmende Ausdehnung zuschreibt,*) Xenophon alle Vorzüge ohne die Besonnenheit für nutzlos erklärt,**) so ist sie nicht eigentlich eine einzelne, neben die Tapferkeit und Gerechtigkeit zu stellende Tugend, sondern sie bezeichnet jene allgemeine psychische Form und innere Haltung welche das Gleichgewicht, die maaßvolle Entwicklung aller einzelnen Kräfte oder, nach dem sonst platonischen Ausdruck, der Theile der Seele, wie der Beziehungen derselben zu der gegenständlichen Welt, d. h. eben das bedingt worin die Gesundheit des geistigen Lebens besteht. Und insofern bildet die Sophrosyne überhaupt das eigenste Merkmal desjenigen was eigentlich den gebildeten Hellenen, das Wesen der ächten griechischen Bildung ausmacht. „Schon die griechischen Sagen und Heldenlieder, wird von Steinhart ***) schön und geistreich bemerkt, stellen uns in ebenso anmuthigen als bedeutungsvollen Bildern jenen Sieg des Maaßes und der Besonnenheit über das Schrankenlose und Ungebändigte dar. Ueber die dunkle, maaßlose Titanenwelt erhebt sich siegreich das heitere, von Schönheit durchdrungene Götterreich der Olympier; über den blind und regellos wüthenden Ares triumphiert die Kraft mit Weisheit paarende Athene; dem zutappenden, erst nach der That weisen Epimetheus steht ein

*) Vgl. Gorgias, p. 507.

**) Xenophon, Cyrop. III, 1, 16.

***) H. Müller, Plat. Werke, I, S. 275 ff.

weise vorschauender Prometheus gegenüber, dem schlauen, stets selbstbewußten Odysseus werden die Waffen des Tapfersten zu Theile, er wird gerettet wo die meisten seiner Waffenbrüder untergehen. Uebermaß und unbegrenztes Streben, gleichviel in welchen Gebieten des Lebens, verfällt der Nemesis und der Rache der Götter." In der That, wie die Entwicklung des nationalen Lebens der Griechen nach allen Seiten dem Prozeß der urgeschichtlichen Mythenbildung die fruchtbarsten und mächtigsten Impulse verdankt, so ist die daran sich anschließende geistige Arbeit, in welcher die Dichtung die Kämpfe der Urzeit, Gesetz und Sitte die regellos gährenden sozialen Leidenschaften, die Philosophie den Streit der Elemente sühnend und ausgleichend zu überwinden und die natürlichen Kräfte in das Gleichgewicht einer stetigen und gegenseitig gemäßigten Aeußerung zu bringen strebte, der Herd auf welchem das griechische Leben im Ganzen und Einzelnen zu jener Höhe der Zartheit und selbstbewußten Klarheit geläutert wurde auf welcher sich für dasselbe Regel und Richtschnur, Postulat und Kriterium aller wahren und ächten griechischen Bildung in der Sophrosyne fixierte. Und wie wir aus dem Charmides selbst sehen, war denn die Sophrosyne in der sokratischen Zeit die zumal in der guten Gesellschaft in Aller Mund gefeierte Bezeichnung jener psychischen Kraft und Bestimmtheit geworden welche, alles Einseitige, Krankhafte, Excentrische überwindend, auf die vielseitigen Stoffe griechischen Lebens, Sitte, Dichtung, Kunst, Sprache, Staatsordnung übertragen, die Wirkung des Edeln, Schönen, Ebenmäßigen bedingt.

Wie nun der platonische Sokrates für seine Aufgabe, das kranke und zerfallene, das verrottete und erschöpfte Leben des athenischen Volkes zu heilen und mit neuen Keimen geistiger und sittlicher Kraft zu befruchten, vorzugsweise der stärksten Elemente sich bemächtigte, wie er z. B.

den allen natürlichen Gefühlen wiederstrebenden, aber das Gemeinleben der Athener einmal beherrschenden Begriff des Eros aufgriff, um ihn zu vergeistigen und der praktischen Entwicklung der ethischen Pincipien, indem er ihn an diese anknüpfte, einen desto reicheren Spielraum zu sichern, so mußte für den Zweck, die edelsten Kräfte und Strebungen dieses Lebens besonders unter den Gebildeten dem Dienste jener Principien unterzuordnen und einzufügen, die Aufgabe ein ganz besonderes Interesse für ihn haben, dem zunächst nur die Vollendung der Form bedeutenden Begriffe der Sophrosyne eine sittliche Seele einzuflößen. Aus Xenophon weiß man wie Sokrates wirklich unter den Eigenschaften deren Besitz er in seinen Gesprächen von dem ächt gebildeten Griechen fordert ausdrücklich die Sophrosyne *) aufführte und abhandelte, und wenn nun besonders der platonische Sokrates den Kern jener geistig und ethisch reformierenden Bestrebungen vorzugsweise darin fand daß er das Object der Sittlichkeit, die Tugend, nach allen seinen Beziehungen in einer innern, wesentlichen Beziehung zu dem selbstbewußten Erkennen und Wissen des Subjectes setzte, so ist es wiederum aus Xenophon bekannt wie auch der geschichtliche Sokrates schon die Sophrosyne und die Sophia oder Weisheit nicht von einander getrennt hat und urtheilte daß derjenige welcher das Schöne und Gute erkenne und im Leben anwende und das Gemeine mit Wissen vermeide sowohl weise als besonnen sei. **) So war ihm die Sophrosyne gleichsam das praktische Geschick, die Erkenntniß des Schönen und Guten, was für den Athener den Bezirk

*) Xen. Memorab. I, 1, 16. ἃ τοὺς μὲν εἰδότας ἡγεῖτο καλοὺς καὶ ἀγαθοὺς εἶναι, τοὺς δὲ ἀγνοοῦντας ἀνδραποδώδεις ἂν δικ. κεκλ.

**) Xen. Memor. III, 9, 4.

griechischer Bildung ausmachte, für das Leben zu verwerthen. Er maß dieser die gebildete Form beherrschenden Fähigkeit nur in so weit einen Werth bei als sie auf sittliche Erkenntniß sich gründe, durch ein ethisches Wissen in ihrer bildenden und das Leben gestaltenden Kraft bestimmt werde. Derselben Auffassung der Sophrosyne begegnen wir nun auch überall bei dem platonischen Sokrates, ob er im Protagoras, im Gorgias, Alkibiades oder Charmides dieselbe ins Auge faßt, immer geschieht es mit der Tendenz die praktische Energie der Besonnenheit in enge Wechselwirkung mit selbstbewußter, ethischer Erkenntniß zu setzen.

Zumal drängt er im Charmides, der dieser Frage ausschließlich gewidmet ist, mit großem Nachdruck immer wieder darauf, diese Erkenntnißseite der Sophrosyne festzuhalten. Setzt er sogleich gegen Charmides voraus daß, wenn er besonnen sei, er doch auch ein Wissen über das Wesen der Besonnenheit haben müsse, so drängt er dem Kritias fast auf der Schwelle des Gesprächs mit ihm das Zugeständniß ab, daß jede Bestimmung welche die Sophrosyne nicht vor Allem als ein mit Bewußtsein und Erkenntniß verbundenes Wirken auffasse von ihm selbst zurückgenommen werde, und tritt Kritias durch die Identificierung der Besonnenheit mit jener Selbsterkenntniß welche der delphische Spruch und diesem zufolge Sokrates als ethisches Grundprincip ausgesprochen hat ganz in den Ideenkreis ein in welchem diese Tugend vor Allem durch diese Verbindung vergeistigt wird, so ist auch für die folgenden Begriffsbestimmungen, welche Kritias in der Ueberschwänglichkeit seines abstrakten Philosophierens aufstellt, das gemeinsame Band darin daß immer das Moment des Selbstbewußtseins, der ethischen Erkenntniß als ein Hauptfactor des Begriffs der Sophrosyne erscheint.

Neben diesem Zwecke sind die ersten Begriffsbestimmungen der Sophrosyne im Charmides mehr nur einleitendes Bei=

werk, und schon die logische Einseitigkeit mit welcher die erste Definition *) — sie sei ruhiges, gelassenes Verhalten — so beseitigt wird als ob dieses mit seinem entsprechenden Gegensatz, der Gewandtheit, Behendigkeit, Fertigkeit, nicht Hand in Hand gehen könnte und müßte, ferner die oberflächliche Flüchtigkeit womit die zweite Erklärung **) — sie sei die sittliche Scheue und Scham — bloß auf einen verkehrt beigebrachten Spruch des Homer abgethan wird, die unfertige Behandlung der dritten Begriffsbestimmung ***) — Besonnenheit heiße das Seinige thun —, wobei es nicht einmal zu einer eigentlichen Entwicklung des Sinns derselben kommt, sind nicht nur Anzeichen daß wir im Charmides überhaupt wohl mehr nur eine flüchtig gearbeitete Skizze haben, Anzeichen welche noch durch manche Züge von unklarer Gedankendar legung vemehrt werden können, sondern sie beweisen besonders wie Sokrates vor Allem dem Punkt zustrebt auf welchem das sittliche Selbstbewußtsein als Hauptmoment für die Wirkungen der Sophrosyne sich ergibt. Dennoch kann man mit Susemihl †) wohl sagen daß im Charmides, analog mit anderen Gesprächen, z. B. Euthyphron, Hippias u. a. m., die Reihe der gegebenen Definitionen in einem gewissen aufsteigenden Verhältnisse stehe, und wirklich schön ist es wenn Steinhart ††) diese Schnur von Begriffsbestimmung in ein Bild mit folgenden Worten zusammenfaßt: „Die Sophrosyne ist jene Gesundheit der Seele von welcher Sokrates im Eingang in so schönen Worten redet; sie äußert sich im Leben als ruhige maßvolle Haltung, sie wirkt

---

*) Vgl. c. 7.
**) Vgl. c. 8.
***) Vgl. c. 9 ff.
†) Susemihl, Entw. d. plat. Schr. I. S. 25.
††) A. a. O. S. 289.

in der Seele züchtige Bescheidenheit, Mäßigkeit, Ehrfurcht vor dem Heiligen; sie ist weise Selbstbeschränkung im Handeln, indem sie Jeden das Seinige thun lehrt; dieses Thun des Seinigen ist aber nichts als die strengste und treueste Pflichterfüllung, es ist das Thun des Eigenen, also des Guten, sie ist ferner selbstbewußtes, wissendes Thun, —" nur wenn er nun auch noch die überschwängliche Abstraktion der Sophrosyne als des Erkennens des Erkennens, als der völlig gegenstandlos sich nur auf sich selbst beziehenden Erkenntniß, dem Sokrates selbst gewissermaßen zueignen will, indem sie den genialen Gedanken eines Wissens des Wissens, der Wissenschaft der Wissenschaften, die alles Wissen erst wahrhaft zum Wissen macht, eines abstract formalen, in sich selbst reflectierten Wissens, das die Grundlage aller Philosophie bilde u. a. m. in sich tragen soll, so sind doch für einen solchen Fund die Maaße des Charmides viel zu enge. Auch könnte derselbe, wenn er einen Sinn haben soll, doch nur den Gedanken der Dialektik ausdrücken, die nun zwar eine formale Disciplin, nur aber darum noch gar nicht ein gegenstandloses, bloß sich auf sich selbst beziehendes Wissen ist, vielmehr an den Gesetzen des Denkens und der Parallele derselben zu den Objecten der Erscheinung einen reichen Stoff außer dem Wissen hat. Und — nicht zu gedenken wie sonderbar daß der Fund dieser Urthat des Denkens dem Kritias in den Mund gelegt, von Sokrates aber in jenem Sinne durchaus weder verstanden noch goutiert wird, noch von diesem auch der mindeste sichere Nutzen daran gefunden wird — so wäre der Begriff der Sophrosyne damit doch so ganz von seiner wirklichen Wurzel und Wesenheit losgerissen daß in dieser Wendung von ihr selbst keine Spur mehr übrig geblieben wäre. Wie denn auch in der That diese ganze Wendung nur eben als ein einmal recht keck angelegtes, durch seine abstracte und abstruse Dunkelheit

imponierendes Denkkunststück des Kritias erscheint, das in mancher modernen Formel ein würdiges Gegenstück finden könnte, hier aber dem maßvollen Charmides und Sokrates gegenüber wohl eher den Zweck hat zu zeigen wie das Haupt der Dreißig auch auf diesem Gebiete nur gar nicht ein Muster der Sophrosyne darstellte, sondern wenigstens gesundes, besonnenes, maßvolles Denken nicht seine Sache gewesen sei. Ja, der edeln, schönen, anständigen Haltung des Charmides gegenüber ist doch dieser Kritias mit seinem vordrängenden Wesen, seiner nur ja keine Antwort schuldig bleibenden Keckheit, seiner eiteln Ehr- und Gefallsucht, vor allem mit dieser jedes Maaß des Wirklichen ganz verlierenden Definition fast wie ein Beispiel des Gegentheils von Sophrosyne hingestellt und gezeichnet.

Die Gründe welche Ast*) und Socher**) gegen die Aechtheit des Charmides anführen, z. B. das unschickliche Ahnenlob***) im Munde Platons, die Schilderung des über Charmides entzückten †) Sokrates, die seiner unwürdig sei, u. a. m., sind zu subjectiv um etwas zu beweisen.

Was die Zeit der Abfassung dieser Skizze betrifft, so ist die Annahme Schleiermachers, die Definition der Sophrosyne, wonach sie darin bestehe daß Jeder das Seinige thue, sei wohl ein Wort des Kritias, das entweder den Platon zur Ergreifung der öffentlichen Angelegenheiten auffordern sollte oder mit der berüchtigten Abmahnung des Sokrates vom Lehren der Jünglinge zusammenhänge, und

---

*) Ast, Platons Leben und Schriften S. 423 ff. Die Bezüge die sich im Charmides auf andere platonische Stellen finden lassen, können ebenso gut für als gegen die Aechtheit desselben gewendet werden.

**) Socher, Ueber Plat. Schr. S. 132.

***) Vgl. c. 6. Die Ahnen des Charmides sind auch die Platons selbst.

†) Vgl. c. 4.

es sei darum die Entstehung des Dialogs in die Zeit der Anarchie, des Olymp. 94, 1. fallenden Regiments der Dreißig, da kein Archon war, zu setzen,*) gerade so begründet als die Vermuthung daß die Schrift den Nebenzweck gehabt habe, den aristokratischen Revolutionär und Schreckensmann Kritias, der in seinem öffentlichen Leben die Tugend der Besonnenheit ebenso auffallend verleugnete als er schon früher in seinen Meinungen sich dem Sokrates entfremdet hatte, als eine mahnende Stimme aus seiner besseren Zeit zur politischen Mäßigung, zur Tugend, zum Sokrates zurückzurufen und zugleich den Charmides zu warnen, seinem früheren Vormunde auf seinen gefährlichen Wegen zu folgen.**) Die Abfassung des Dialogs fiele hiernach also in's Jahr 404 v. Chr. Nur freilich, wenn Platon wirklich die Absicht hatte die Dreißig und den Kritias und Charmides in der Zeit ihres Regimentes so oder so anzusprechen, konnte er für einen so tief greifenden patriotischen Zweck, als dieselben zur Sophrosyne zurückzurufen, kaum etwas Schwächeres und Unwirksameres vollbringen als den Charmides schreiben, d. h. eine an dem Begriff der Sophrosyne planlos herumtastende, zuletzt in gänzliche Rathlosigkeit auslaufende, jedes offenbar hergehörenden energischen Tons entbehrende Abhandlung. Vollends als Antwort auf die Zumuthung welche die Dreißig dem Sokrates machten, den Salaminier Leon zu verhaften,***) konnte Platon diesen Dialog gewiß nicht bieten, ohne gegen einen Akt von wirklich großer Bedeutung geradezu etwas Lächerliches zu setzen.

---

*) Platon's Werke I, 2. S. 9.

**) Steinhart a. a. O. S. 295.

***) Steinhart S. 295. Vgl. Plat. Apolog. c. 20. Xen. Memor. IV, 4, 3. Hellen. II, 3, 18.

Inhalt.

Sokrates, von Potidaia zurückgekehrt, trifft seine Freunde in der Palästra des Taureas, berichtet ihnen vom Feldzug und fragt sie dann, wie es in Athen mit der Philosophie stehe und welche Jünglinge sich gegenwärtig durch Schönheit und Geistesbildung auszeichnen. Kritias nennt als den Ausgezeichnetsten den Charmides, der eben eintritt und, unter dem Vorwand Sokrates habe ein Mittel gegen Kopfweh, woran Charmides leidet, zu einem Gespräch mit ihm veranlaßt wird. Sokrates, von des Charmides Schönheit hingerissen, sagt, sein Mittel bestehe in einem Blatt und einem Zauberspruch, jenes sei aber nicht ohne diesen zu gebrauchen; denn um ein leibliches Uebel zu heilen müsse man, da wie jedes Glied mit dem ganzen Körper, so der Körper mit der Seele zusammenhänge, mit dieser anfangen, sie durch Zaubersprüche, d. h. durch gute Reden welche Besonnenheit wirken, behandeln, um dann auch den Körper zu heilen (c. 1—5).

Kritias hielte es für ein Glück wenn Charmides bei Gelegenheit seines Kopfleidens auch noch geistig gebessert würde, versichert aber daß er auch an Besonnenheit sich vor seinen Altersgenossen auszeichne, was Sokrates von dem Sprößling zweier so edler Geschlechter ganz glaublich findet, in der Voraussetzung aber daß wer besonnen sei auch wissen müsse was Besonnenheit sei, nun mit Charmides über diese Frage eine Untersuchung beginnt (c. 6. 7), die durch folgende Punkte sich entwickelt.

1) Besonnenheit ist Ruhe und Bedächtigkeit. Dagegen zeigt Sokrates daß in geistigen und körperlichen Fertigkeiten das Gegentheil, Behendigkeit und Gewandtheit, ein Vorzug sei (c. 7).

2) Besonnenheit ist Schamhaftigkeit. Dieses wird auf Homers Spruch, daß diese einem Armen nicht zieme, aufgegeben (c. 8).
3) Charmides führt nun die Definition eines Dritten, in dem man nachher den Kritias findet, an, Besonnenheit sei Thun des Seinigen. Allein, sagt Sokrates, alle Künste u. s. w. arbeiten auch für Andere (c. 9), und er setzt nun das Gespräch mit Kritias selbst fort (c. 10). Kritias unterscheidet zwischen das Seine thun und das Seine machen; dieser Ausdruck wird auch von niedrigeren Arbeiten gebraucht, kann daher nicht Besonnenheit bedeuten; jener sei edler, und das Seine, das Eigene sei dabei so viel als das Schöne, Gute, daher die Definition eigentlich heiße:
4) Besonnenheit ist Thun des Seinigen, sofern es das Gute ist (c. 10. 11). Allein Mancher, wie der Arzt, thut das Gute ohne es zu wissen: ist dieser auch besonnen? Nein, sondern ein wesentliches Element der Besonnenheit ist die Selbsterkenntniß, daher:
5) Besonnenheit ist Selbsterkenntniß (c. 11. 12). — „Allein jede Erkenntniß hat einen Zweck und ein außer ihr selbst liegendes Object." — „Die Besonnenheit, meint Kritias, nicht, sie ist die Erkenntniß, welche kein Object hat als sich selbst, sie ist Erkenntniß der Erkenntniß und ihrer selbst, und, wie Sokrates ergänzt, auch Erkenntniß der Nichterkenntniß, oder
6) Besonnenheit ist das Wissen daß man weiß was man weiß und nicht weiß was man nicht weiß, sowie die Fähigkeit Andere in dieser Beziehung zu beurtheilen (c. 13—15).

Es ist nun zu prüfen A. die Richtigkeit dieser Definition. B. welchen Nutzen eine solche Besonnenheit hätte.

Zu A. der Satz daß es eine Erkenntniß gebe die kein Object hat als sich selbst, widerspricht

1) aller Analogie, und zwar
   a) aller Analogie sonstiger sinnlicher und psychischer Thätigkeit; es gibt kein Sehen des Sehens, Hören des Hörens, Begehren des Begehrens, keine Furcht der Furcht (c. 15).
   b) aller Analogie anderer Verhältnißbeziehungen, wie das Größere nicht größer sein kann als es selbst, sondern als

ein Kleineres, indem er sonst zugleich das Kleinere sein müßte, ebenso die Hälfte zugleich das Doppelte (c. 16).

Es entsteht eine Pause der Verlegenheit für Kritias, worauf Sokrates fortfährt:

2) Die Definition sagt auch zu Viel, denn wenn die Besonnenheit Erkenntniß der Erkenntniß ist, so ist sie

a) nicht das Wissen dessen was man weiß und nicht weiß, wie Kritias meint, sondern das reine formale Wissen daß man weiß (c. 17).

b) Daher macht sie auch nicht fähig Andere zu prüfen was sie wissen, z. B. ob Einer ein guter Arzt sei, sondern nur zu erkennen daß sie Etwas wissen (c. 18).

Wie steht es aber mit dem

B. Nutzen dieser Besonnenheit?

1) Als Erkenntniß daß man weiß was man weiß, könnte sie vielleicht Manches nützen durch Vermeidung von Fehlgriffen, Wahl der rechten Leute (c. 19).

2) Als Erkenntniß der Erkenntniß und Nichterkenntniß dürfte sie vielleicht das Lernen und Beurtheilen Anderer in dem was man lernt erleichtern, ist aber vielleicht auch etwas ganz Unnützes (c. 20). Denn, wie es den Sokrates plötzlich innerlich drängt zu sagen:

diese die Kenntnisse kennende Besonnenheit würde doch jedenfalls nur äußerliche Vortheile bringen, nicht wahres Glück (c. 21. 22.), das nur die Erkenntniß des Guten und Bösen bereiten kann, der aber jene Erkenntniß der Erkenntnisse ebenso indifferent und nutzlos gegenüberstände wie den übrigen nutzbaren Kenntnissen (c. 22).

So gehen alle diese Definitionen der Besonnenheit ad absurdum, was vollends der Fall wäre mit der Bestimmung, sie sei auch ein Wissen dessen was man nicht weiß, was aber Sokrates nicht erörtert, indem er, die Schuld der mißlungenen Untersuchung auf sich nehmend, mit Charmides und Kritias darüber übereinkommt daß jener sich ihm zu fleißiger Besprechung hingeben soll, um das große Gut der Besonnenheit gewiß zu erlangen und zu bewahren (c. 23).

Charmides.

Personen: Sokrates, Chairephon, Kritias, Charmides.*)

[Steph. II, p. 153.] Sokrates erzählt:

Am Abend des vorhergehenden Tages war ich von dem Heere zu Potidaia**) zurückgekehrt, und suchte nun nach so langer Abwesenheit mit Vergnügen die gewohnten Plätze wieder auf. So kam ich denn auch in die Paläſtra des Taureas,***) gegenüber dem

*) Ueber Charmides und Kritias vgl. die Einleitung S. 563 f.; über Chairephon vgl. Apolog. c. 5

**) Potidaia war eine korinthische Kolonie auf der makedonischen Halbinsel Pellene. Sie war den Athenern tributpflichtig gemacht und empörte sich nun i. J. 432, von Korinth, Sparta und dem makedonischen König Perdikkas aufgemuntert, gegen die Athener. Sokrates war etwa 39 Jahre alt als er das hier angeführte Treffen mitmachte (431 v. Chr.), worauf eine zweijährige Belagerung die Stadt wieder unterwarf. Vgl. Thukyd. I, 56 ff. II, 2. Diod. XII, 34.

***) Diese Paläſtra (vgl. K. F. Hermann, griech. Privatalt. §. 36, 18.) lag also der Gerichtshalle des Archon Basileus im innern Kerameikos gegenüber, wohin der Schauplatz des Euthyphron verlegt wird. (Euth. c. 1.) Es stand hier die Bildsäule des Zeus Eleutherios, und da man von einem Tempel hier nichts weiß, hat man das *ἱερόν* entweder von dieser Statue oder dem ganzen derselben heiligen Platze verstanden.

Heiligthum bei der Königshalle, und traf hier sehr viele Leute, von denen einige mir zwar unbekannt, die meisten aber Bekannte waren. Und wie sie mich so unvermuthet eintreten sahen, begrüßten sie mich alsbald aus der Ferne, der Eine von hier, der Andere von dort; Chairephon aber, überspannt wie er ist, sprang mitten unter ihnen auf, lief auf mich zu und sagte, indem er mich bei der Hand nahm: O Sokrates wie bist du doch aus der Schlacht gerettet worden?

Kurz vor unserer Abreise nämlich war bei Potidaia ein Treffen vorgefallen, von welchem die Anwesenden eben erst Kunde erhalten hatten.

Und ich erwiderte ihm: So wie du siehst.

Man hat hieher berichtet, fuhr er fort, das Treffen sei sehr hitzig gewesen und es seien Viele von unseren Bekannten gefallen.

Und diese Nachricht, antwortete ich, ist ganz der Wahrheit gemäß.

Warst du, fuhr er fort, bei dem Treffen zugegen?

Ich war dabei.

So setze dich denn, sagte er, hieher und erzähle uns; denn wir haben noch nicht Alles genau erfahren.

Und zugleich führt er mich zu Kritias, dem Sohne des Kallaischros, und heißt mich neben ihn sitzen. Indem ich mich nun niedersetzte begrüßte ich den Kritias und die Uebrigen und erzählte ihnen von dem Heere, worüber mich Jeder eben befragte; es fragte aber der Eine dieß, der Andere Jenes.

2. Als wir aber hievon zur Genüge gehandelt hatten, fragte hinwiederum ich sie, wie es hier gehe, wie es gegenwärtig mit der Philosophie und mit den jungen Leuten stehe, ob es unter ihnen welche gebe die sich durch Weisheit und Schönheit oder durch Beides auszeichnen.

Und Kritias, der, den Blick nach der Thüre gerichtet, [p. 154] eben einige Jünglinge in Wortwechsel mit einander begriffen eintreten und noch einen Haufen anderer hinter ihnen kommen sah, sagte: was die Schönen betrifft, Sokrates, so wirst du dich, dünkt mir, sogleich selbst unterrichten; denn diese die da eintreten sind eben die Vorläufer und Liebhaber dessen der gerade gegenwärtig dafür gilt der Schönste zu sein. Offenbar ist er auch selbst schon irgendwo in der Nähe auf dem Wege hieher.

Wer ist es denn aber, fuhr ich fort, und wessen Sohn?

Du kennst ihn gewiß, antwortete Kritias, — doch war er bei deiner Abreise noch nicht im Jünglingsalter, — den Charmides, den Sohn unseres Oheims Glaukon, meinen Vetter.

Den kenne ich freilich, beim Zeus! erwiderte ich; denn schon damals, da er noch ein Knabe war, war er nicht unbedeutend, jetzt aber, meine ich, muß er ein so ziemlich ausgewachsener Mensch sein.

Sogleich, sagte Kritias, wirst du sehen wie groß und was er geworden ist.

Und gleichzeitig wie er das sagte tritt Charmides ein.

3. Nach mir nun, mein Freund, darf man hierin freilich Nichts bemessen, denn in Betreff der Schönen bin ich recht eigentlich ein Maßstab ohne Maßzeichen*); denn in diesem Alter erscheinen mir so ziemlich alle schön. Damals nun aber erschien mir jener nach Größe und Schönheit ganz bewundernswerth; und die übrigen alle waren, wie mir vorkam, verliebt in ihn, so aufgeregt

---

*) *σταθμὴ λευκή*, eine weiße Schnur, auf der keine Maßzeichen angebracht sind, die daher auch nicht zum Messen paßt, ein sprüchwörtliches Bild für einen Menschen der kein eigenes Urtheil hat. Schleiermacher schön: wie Kreide auf weißer Wand.

und lärmend waren sie als er eintrat, und auch unter denen die ihm folgten waren noch viele andere Liebhaber. Und bei uns nun, den Männern, war das weniger zu verwundern; aber auch bei den Knaben bemerkte ich wie keiner von ihnen anderswohin blickte, auch der kleinste nicht, sondern alle auf ihn schauten wie auf ein Götterbild.

Und Chairephon rief mir zu und sprach: wie gefällt dir der Jüngling, Sokrates? ist er nicht schön von Angesicht?

Ueber die Maßen, erwiderte ich.

Dennoch, sagte Chairephon, wenn er sich erst entkleiden wollte würdest du sein Gesicht gar nicht bemerken, so durchaus schön ist er von Gestalt.

Auch die Uebrigen stimmten darin dem Chairephon ganz bei. Und ich sagte darauf:

Beim Herakles! ganz unwiderstehlich ist ja, wie ihr saget, der Mann, wenn sich bei ihm nur eine kleine Zugabe noch findet.

Was? sagte Kritias.

Wenn er, fuhr ich fort, auch der Seele nach wohlbeschaffen ist. Und es ziemt ihm wohl, Kritias, so zu sein, da er ja eurem Hause angehört.

Und auch in dieser Hinsicht, sagte Kritias, ist er ganz schön und gut.

Warum nun, antwortete ich, entkleiden wir ihn nicht in dieser Beziehung und beschauen lieber seine Seele als seine Gestalt? Denn in seinen Jahren ist er ja wohl gewiß geneigt zu einer Unterredung.

Ganz gewiß, sagte Kritias, ist er ja doch nicht nur philosophisch gebildet, sondern, [p. 155.] wie es Anderen und ihm selbst dünkt, er besitzt auch die Gabe der Dichtkunst in hohem Grade.

Diese Gabe, fuhr ich fort, mein lieber Kritias, kommt euch ja schon aus früheren Zeiten zu, von eurer Verwandtschaft mi

Solon her.*) Aber warum rufst du den Jüngling nicht hieher, um ihn mir vorzustellen? Gewiß hätte es, auch wenn er noch jünger wäre, nichts Unanständiges für ihn in Gegenwart von dir, seinem Vormund und Vetter zugleich, sich mit uns zu unterreden.

Du hast Recht, antwortete Kritias, rufen wir ihn! Und zugleich sagte er zu seinem Diener: Junge, rufe mir den Charmides her und sag' ihm, ich wolle ihn einem Arzte vorstellen wegen des Uebels an dem er, wie er mich kürzlich versicherte, leide.

Dabei wandte sich Kritias zu mir mit den Worten: Neulich nämlich sagte er, wenn er Morgens aufstehe hab eer Schmerzen im Kopfe. Nun, was hindert dich gegen ihn dich anzustellen als wüßtest du ein Mittel wider das Kopfweh?

Nichts, erwiderte ich, er soll nur kommen.

Kritias. Er wird schon kommen.

4. Was nun auch geschah. Er kam nämlich und verursachte ein lautes Gelächter. Denn Jeder von uns die wir schon saßen drängte, um Platz zu schaffen, seinen Nachbar eifrig auf die Seite, damit er bei ihm sich setzen möchte, bis wir von denen welche zu äußerst saßen den Einen zum Aufstehen brachten, den Anderen aber seitwärts auf den Boden absetzten. Er aber, als er kam, setzte sich zwischen mir und Kritias nieder. Schon da, mein Lieber, gerieth

---

*) Solons poetische Ueberreste s. bei Bergk, Poet. lyr. gr. p. 333 ff. Er bediente sich der dichterischen Form, welche überhaupt die Sprache der alten Zeit war, für seine politische Wirksamkeit. Bekannt ist sein Gedicht Salamis, das er, weil es bei Todesstrafe verboten war einen Antrag auf Erneuerung des Kampfes mit Megara um die Insel Salamis in Rede oder Schrift zu stellen, in der Rolle eines Wahnsinnigen absang, wodurch er die Athener zu neuem Krieg ermunterte und die Erwerbung der Insel bewirkte.

ich in Verlegenheit, und meine frühere Dreistigkeit, mit welcher ich es so gar leicht genommen hatte eine Unterredung mit ihm anzustellen, erlitt einen großen Stoß. Als er aber, auf die Bemerkung des Kritias ich sei derjenige welcher das Mittel wisse, seine Augen, ich kann es gar nicht beschreiben wie, auf mich richtete und sich anschickte darnach zu fragen, während Alle in der Palästra uns in dichtem Kreise umdrängten, da, du Herrlicher, sah ich ihm in das Gewand und entbrannte ganz und war nicht mehr bei mir selbst, und urtheilte daß Kydias *) doch in Liebessachen am Weisesten sei, welcher, wo er von einem schönen Knaben redet, einem Anderen den Rath gibt: „es solle das Reh sich hüten dem Leu zu begegnen, damit es nicht das Loos der Beute theile." Denn ich selbst dünkte mir von einem Unthier dieser Art erfaßt zu sein. Doch als er mich fragte ob ich das Mittel wider das Kopfweh wisse, antwortete ich nicht ohne Mühe ich wisse es.

Worin besteht es nun? fuhr Charmides fort.

Und ich erwiderte daß es ein Blatt sei, zu dem Mittel aber noch ein Spruch gehöre, und daß wenn Jemand diesen spreche beim Gebrauch von jenem das Mittel durchaus gesund mache; ohne den Spruch aber sei das Blatt Nichts nütze.

So will ich mir, [p. 156.] sagte Charmides, den Spruch von dir abschreiben.

*) Kydias ein sonst unbekannter melischer Dichter, der nur noch von Plutarch (de facie in orbe lunae c. 19.) neben Archilochos, Mimnermos, auch Stesichoros und Pindar genannt wird, indem der von dem Schol. zu Aristoph. Nub. 967 angeführte Name Kydidas, welchen man in Kydias emendieren wollte, nach Bergk ein anderer Dichter und vielleicht mit dem von Aristoph. Nub. 985 genannten Kekides identisch ist. Vgl. Bergk, Poet. lyr. gr. p. 960. 1065, und Teuffel Arist. Nub. zu diesen Versen p. 128. 131.

Wohl, fuhr ich fort, wenn du mich dazu bereden kannst, oder auch wenn nicht?

Da lachte er und sprach: Wenn ich dich dazu bereden kann, Sokrates.

Gut, erwiderte ich; auch meinen Namen kennst du schon so genau?

Wie nicht anders als billig, sagte Charmides; denn es ist unter uns jungem Volk nicht wenig von dir die Rede; allein ich erinnere mich auch noch von der Knabenzeit her daß du mit dem Kritias da Umgang gehabt hast.

Das ist schön von dir, sprach ich, denn um so unbefangener werde ich mit dir von dem Spruche reden, was es mit ihm für eine Bewandtniß hat. Eben war ich noch in Verlegenheit auf welche Weise ich dir die Wirkung desselben erklären solle. Er ist nämlich, mein Charmides, so beschaffen daß er nicht nur den Kopf gesund machen kann, sondern, — wie vielleicht schon auch du von den guten Aerzten es gehört hast, wenn Jemand der an den Augen krank ist zu ihnen kommt sagen sie wohl daß es nicht möglich sei die Heilung der Augen für sich allein zu versuchen, sondern daß man nothwendig zugleich den ganzen Kopf ärztlich behandeln müsse, wenn es mit den Augen wieder gut werden solle; und hinwiederum daß es eine große Thorheit sei zu glauben man könne den Kopf selbst für sich ohne den ganzen Leib ärztlich behandeln. Diesem Grundsatze zufolge versuchen sie, indem sie ihre Vorschriften für den ganzen Körper berechnen, mit dem Ganzen den Theil ärztlich zu behandeln und zu heilen. Oder hast du nie bemerkt daß sie so reden und es so sich verhält?

Gar wohl, sagte Charmides.

Und nicht wahr, es scheint dir daß sie Recht haben und du billigst jenen Grundsatz?

Ganz gewiß, sagte Charmides.

5. Und als ich ihn Beifall geben hörte faßte ich wieder Muth; meine Dreistigkeit erwachte allmählich wieder und meine Lebensgeister wurden wieder angefacht. Und ich sagte:

Eine ähnliche Bewandtniß demnach, mein Charmides, hat es auch mit dem Spruche. Ich habe ihn nämlich dort im Felde von einem der thrakischen Aerzte aus der Genossenschaft des Zamolxis *) gelernt, von denen man sagt sie können sogar unsterblich machen. Es sagte aber jener Thraker daß in dem was ich eben angeführt habe die hellenischen Aerzte zwar Recht haben, aber Zamolxis, sprach er, unser König der ein Gott ist, sagt daß, wie man nicht versuchen dürfe die Augen ohne den Kopf zu heilen, noch den Kopf ohne den Leib, so auch nicht den Leib ohne die Seele; auch sei nur dieses Schuld daran daß die Aerzte bei den Hellenen über so viele Krankheiten nicht Meister werden, weil sie das Ganze nicht kennen das man in Pflege nehmen müsse, während doch, wenn dieses sich nicht gut befindet, unmöglich der Theil sich wohl befinden könne. Denn, sagte er, von der Seele gehe Alles, sowohl Gutes als Böses, aus für den Körper und den ganzen Menschen, und von da aus fließe es ihm, so wie aus dem Kopfe den Augen zu. Man müsse [p. 157] also auch zuerst und vorzugsweise Jenes ärztlich behandeln, wenn der Kopf und der übrige Körper sich wohl befinden sollen.

*) Zamolxis oder Zalmoxis, der mythische Weise der Thraker, den die Sage mit Pythagoras in Verbindung setzt; über die ihn betreffenden Sagen vgl. Her. IV, 94 f. Pythagoras soll ihn als Sklaven unterrichtet und dann frei gelassen haben; die Lehre von der Unsterblichkeit, die besonders seinen Freunden und Gästen zu Theil werde, die seltsame Erzählung von dem Gasthaus das er errichtete, und von seinem Verschwinden in einer Gruft, aus der er nach drei Jahren lebend wiederkehrte, veranlaßt den Sokrates ihn hier als Leben schaffenden, den Tod abwehrenden Arzt darzustellen.

Die Seele aber, du Glückseliger, sagte er, müsse durch gewisse Heilsprüche behandelt werden; diese Heilsprüche aber seien die guten Reden. Durch Reden dieser Art erwachse Besonnenheit in den Seelen, wo aber diese erwachsen und vorhanden sei, sei es bereits etwas Leichtes dem Kopfe sowohl als dem übrigen Körper die Gesundheit zu bewirken. Indem er mich nun das Heilmittel und die Sprüche lehrte sagte er: Nur daß du dich aber von Niemanden bereden lässest mit diesem Heilmittel seinen Kopf zu behandeln, der nicht vorher seine Seele hergibt, um sie von dir mit dem Spruche behandeln zu lassen! Denn eben darin, sagte er, liegt gegenwärtig der Fehler bei den Menschen daß es Einige versuchen abgesondert für jedes von beiden Aerzte zu sein. Und aufs Strengste hat er mich angewiesen daß ich mich ja von Niemanden, wenn er auch noch so reich, noch so vornehm oder noch so schön sei, bereden lassen dürfe anders zu handeln. Ich also, — denn ich habe es ihm eidlich versprochen und muß nothwendig Folge leisten, — ich werde also Folge leisten. Und wenn du nun den Anweisungen des Fremden gemäß zuerst deine Seele hergeben magst, um sie mit den Sprüchen des Thrakers zu besprechen, so werde ich auch das Heilmittel für deinen Kopf anwenden; wo nicht, so wären wir wohl nicht im Stande Etwas für dich zu thun, mein lieber Charmides.

6. Als mich nun Kritias dieses sagen hörte sprach er:

Da wäre ja, Sokrates, für den jungen Mann sein Kopfweh ein wahres Glück geworden, wenn er genöthigt würde seinem Kopf zu Liebe nun auch in seinem Geistesleben besser zu werden! Indessen kann ich dich versichern daß Charmides sich unter seinen Altersgenossen nicht nur hinsichtlich seiner Gestalt auszuzeichnen scheint, sondern auch hinsichtlich eben dessen wofür du einen Spruch zu besitzen behauptest. Du behauptest ja doch für die Besonnenheit? Nicht wahr?

Allerdings, erwiderte ich.

So sei überzeugt, sagte Kritias, daß er unter der jetzigen Jugend weitaus der Besonnenste zu sein scheint, wie er auch in allen anderen Beziehungen, so weit es seinem Alter zusteht, Keinem nachsteht.

Es ist auch nicht mehr als billig, fuhr ich fort, Charmides, daß du dich vor den Anderen in allen diesen Beziehungen auszeichnest. Denn ich glaube nicht daß irgend Jemand sonst von den hier Lebenden zwei athenische Familien wird bezeichnen können aus deren Vereinigung sich ein schönerer und besserer Nachwuchs erwarten ließe als jene aus welchen du geboren worden bist. Denn eure väterliche Familie, von Kritias*) dem Sohne des Dropides her, ist der Ueberlieferung zufolge sowohl von Anakreon als von Solon**) und von anderen Dichtern hoch gefeiert worden, als eine die sich auszeichne durch Schönheit und Tugend und Alles was man [p. 158.] sonst als ein Glücksgut zu preisen pflegt. Und ebenso deine Familie von der Mutter her. Denn kein Mann auf dem Festlande

---

*) Stammtafel des Charmides:

Dropides, Verwandter des Solon.
|
Kritias I.

Kallaischros. — Glaukon.

Kallaischros: | Kritias II. der Tyrann.

Glaukon: Charmides. — Periktione.

Periktione: | Platon.

**) Ueber Solons Gedichte auf den Kritias vgl. Bergk, Poet. lyr. gr. p. 345 f. Plat. Tim. p. 20. Arist. Rhet. I, 15. Einen Vers von dem Gedichte des Anakreon findet Bergk in dessen Fragment 57, p. 787.

soll es deinem mütterlichen Oheim Pyrilampes *) an Schönheit und Größe zuvor gethan haben, so oft er als Gesandter sei es zu dem großen König oder einem anderen auf dem Festlande abgieng. Aber das ganze Haus ist in keiner Weise minder bedeutend als das andere. Ein Nachkömmling solcher Väter mußt du natürlicher Weise der Erste in Allem sein. Nach deiner äußern in die Augen fallenden Erscheinung nun, mein lieber Sohn des Glaukon, dünkst du mir keinem deiner Vorfahren Schande zu machen. Sind dir nun auch Besonnenheit und die anderen Vorzüge von welchen dieser sagt in genügendem Maße zu Theil geworden, so hat, fuhr ich fort, deine Mutter einen glücklichen Sohn in dir geboren. Es verhält sich aber nun so: Wenn du schon, wie Kritias da sagt, Besonnenheit besitzest und in genügendem Maße besonnen bist, so bedarf es bei dir in keiner Weise erst der Heilsprüche weder des Zamolxis noch des Abaris, des Hyperboreers, **) sondern es könnte dir das Heilmittel für den Kopf sogleich selbst gegeben werden; dünkst du dir aber erst jener bedürftig zu sein, so muß man dich vor der Abgabe des Heilmittels erst besprechen. Sage mir also selbst, ob du auch jener Ansicht bist und behauptest ein genügendes Maß

---

*) Ob dieser der im Parmenides p. 126 erwähnte, in der Schlacht bei Delion i. J. 424 gefallene, oder der von Plutarch erwähnte Freund des Perikles (v. Pericl. 13), oder der nach einer Sage von Thukydides gegen Perikles vor dem Areopag vertheidigte Pyrilampes sei, ist nicht sicher; der Name kommt öfters vor. Von den Gesandtschaften desselben weiß man Nichts.

**) Der Skythe Abaris soll mittelst eines Pfeils den er von Apollon erhalten im Stande gewesen sein durch die Luft zu fliegen. Er ertheilte durch diesen Pfeil Weissagungen und erzeigte in einer verheerenden Pest und einer Hungersnoth heilende Kraft und Hilfe. Er ist eine erst von der späteren Sage aufgegriffene Figur der Volkssuperstition.

von Besonnenheit schon zu besitzen oder noch Mangel daran zu haben?

Da erröthete zuerst Charmides und erschien nun noch schöner, denn sein verschämtes Wesen ziemte sich wohl für seine Jugend; hierauf antwortete er auch in nicht unedler Weise. Er sagte nämlich daß es nicht leicht sei so im Augenblick diese Frage zu bejahen oder zu verneinen. Denn wenn ich, fuhr er fort, nun sage ich sei nicht besonnen, so ist es eines Theils unpassend so etwas gegen sich selbst auszusagen, anderntheils werde ich den Kritias da als einen Lügner hinstellen, so wie viele Andere welche mich nach seiner Versicherung für besonnen halten; wenn ich es aber zugebe und mich selbst lobe, so möchte es wohl beleidigend herauskommen.

Und ich erwiderte: Was du sagst erscheint mir ganz richtig, Charmides, und mir dünkt, fuhr ich fort, wir müssen wohl gemeinschaftlich untersuchen ob du das wornach ich mich erkundige besitzest oder nicht, damit weder du genöthigt bist Etwas zu sagen was du nicht willst, noch hinwiederum ich ohne Untersuchung zur Heilung zu schreiten. Wenn es dir also lieb ist, so will ich es mit dir in Betrachtung ziehen, wenn aber nicht, es lassen.

Ueber alle Maßen lieb, sagte er, ist es mir, so daß du deßhalb es ohne Weiteres so in Betrachtung ziehen darfst wie du selbst es am Besten untersuchen zu können meinst.

7. Demnach dünkt mir, sagte ich, die Untersuchung darüber in folgender Weise am Besten zu geschehen. Es ist nämlich klar daß, wenn du Besonnenheit besitzest, du dir über dieselbe auch eine Ansicht gebildet haben wirst. [p. 159.] Denn nothwendig mußt du ja doch, wenn du sie wirklich besitzest, ein gewisses Gefühl ihres Besitzes haben, von welchem aus sich dir irgend eine Ansicht von ihr bilden dürfte, darüber was und von welcher Beschaffenheit die Besonnenheit ist. Oder meinst du nicht?

Ich meine wohl, sagte Charmides.

Solltest du nun von dem, erwiderte ich, was du meinst, da du ja doch Hellenisch verstehst, nicht auch wohl sagen können was es dir zu sein scheint?

Vielleicht, antwortete Charmides.

Demnach damit wir urtheilen können ob du sie besitzest oder nicht, so sprich, sagte ich, was behauptest du daß die Besonnenheit nach deiner Ansicht sei?

Und zuerst zögerte er und wollte nicht recht antworten; hernach jedoch sagte er, die Besonnenheit dünke ihm darin zu bestehen daß man alles mit Anstand vollbringe und mit Bedacht, so auf den Straßen einhergehe, so sich unterrede, und alles Andere auf ebensolche Weise thue. Und so dünkt mir, sagte er, um es kurz zu fassen, das wornach du fragst eine gewisse Bedachtsamkeit zu sein.

Ob es wohl richtig ist, fuhr ich fort, was du meinst? Allerdings die Leute sagen es, Charmides, besonnen seien die Bedächtigen. Ob Etwas an dem ist was sie meinen, wollen wir nun sehen. Sage mir denn, um die Besonnenheit ist es doch wohl etwas Gutes oder Schönes?

Allerdings, erwiderte Charmides.

Was ist nun beim Sprachlehrer das Bessere, die gleichen *) Buchstaben schnell nachzuschreiben oder bedächtig?

Charmides. Schnell.

Wie aber zu lesen, schnell oder langsam?

Charmides. Schnell.

Und so ist gewiß auch das schnelle Citherspielen und das behende Ringen weit schöner als wenn es bedächtig und langsam geschieht?

*) D. h. die vorgeschriebenen, diesen ähnlichen.

Charmides. Ja.

Wie aber, ist nicht beim Faustkampf und beim Gesammtkampf*) das Gleiche der Fall?

Charmides. Allerdings.

Beim Laufen aber und Springen und allen Verrichtungen des Körpers ist es nicht etwas Schönes wenn sie behende und schnell geschehen, wenn aber langsam, mühsam und bedächtig, etwas Schmähliches?

Charmides. Offenbar.

Offenbar also, sagte ich, erscheint uns, was wenigstens den Körper betrifft, nicht das Bedächtige, sondern das Schnellste und Behendeste als das Schönste? Nicht wahr?

Charmides. Allerdings.

Um die Besonnenheit aber war es doch etwas Schönes?

Charmides. Ja.

Also wäre, was wenigstens den Körper betrifft, nicht die Bedächtigkeit, sondern die Schnelligkeit das Besonnenere, da ja die Besonnenheit etwas Schönes ist.

Es scheint, erwiderte Charmides.

Wie aber, fuhr ich fort, ist die Gelehrigkeit schöner oder die Ungelehrigkeit?

Charmides. Die Gelehrigkeit.

Es besteht aber doch, sprach ich, die Gelehrigkeit darin daß

*) Das Pankration war diejenige Art von gymnastischer Uebung welche die zwei stärksten Uebungen, den Faustkampf und das Ringen, combinierte, und der Pankratiast bedurfte daher der Stärke und Gewandtheit des Leibes im höchsten Grade. Dieser Doppel- oder Gesammtkampf ist der heroischen Zeit noch fremd und wurde erst später in die Uebungsplätze und Festkämpfe eingeführt. Platon nimmt ihn in seinen Ordnungen nicht auf.

man schnell, die Ungelehrigkeit darin daß man bedächtig und langsam lernt?

Charmides. Ja.

Einen Andern aber belehren — ist es nicht weit schöner wenn es schnell und rasch, als wenn es bedächtig und langsam geschieht?

Charmides. Ja.

Wie aber — sich erinnern und auf Etwas besinnen, ist es schöner wenn es bedächtig und langsam oder rasch und schnell geschieht?

Rasch, sagte Charmides, und schnell.

[p. 160.] Der Scharfsinn aber, ist er nicht eine gewisse Behendigkeit, nicht aber Bedächtigkeit der Seele?

Charmides. Ganz richtig.

Und nicht wahr auch beim Auffassen dessen was beim Sprachlehrer und Citherspieler und sonst überall gesprochen wird, ist nicht das das Schönste daß es so bedächtig als möglich, sondern daß es so schnell als möglich geschieht?

Charmides. Ja.

Und so gewiß auch bei den Untersuchungen der Seele und beim Berathschlagen scheint nicht der Bedächtigste, wie ich meine, und der welcher mühsam berathschlagt und auffindet des Lobes werth zu sein, sondern der welcher es am Leichtesten und Schnellsten thut?

Dem ist so, sagte Charmides.

Nicht wahr also, fuhr ich fort, in allen Verrichtungen, Charmides, welche sowohl den Leib als die Seele betreffen erscheint es schöner und besser wenn man Schnelligkeit und Behendigkeit als Langsamkeit und Bedächtigkeit zeigt?

Fast scheint es so, sagte Charmides.

Nicht also eine gewisse Bedächtigkeit dürfte die Besonnenheit

sein, noch die besonnene Lebensweise eine bedächtige, wenigstens dieser Untersuchung gemäß, da sie ja als besonnen etwas Schönes sein muß. Denn eins von Beiden, entweder gar nie oder doch in sehr wenigen Fällen, erschienen uns die bedächtigen Handlungen im Leben schöner als die schnellen und raschen. Allein wenn es auch, mein Lieber, der bedächtigen Handlungen welche in der That schön sind wirklich nicht wenigere gäbe als der raschen und schnellen, so würde auch in diesem Falle die Besonnenheit doch ebensowohl im schnell und rasch als im bedächtig Handeln bestehen, sowohl beim Gehen als beim Reden und in allem Anderen, und nicht wäre das bedächtige Leben besonnener als das nicht bedächtige, da ja bei unserer Erörterung vorausgesetzt wurde, die Besonnenheit gehöre unter die schönen Eigenschaften, das Schnelle uns aber nicht minder schön erschienen ist als das Bedächtige.

Ganz richtig, Sokrates, dünkt mir, sagte Charmides, was du vorgetragen hast.

8. Also noch einmal, fuhr ich fort, Charmides, besinne dich besser und sieh in dir selbst nach und überlege was für einen Menschen die Besonnenheit die du besitzest aus dir macht, und wie sie, um dich hiezu zu machen, beschaffen ist, und indem du das Alles zusammenrechnest sag es recht und wacker heraus was sie dir zu sein scheint.

Und er, nachdem er ein wenig angehalten und es recht wacker bei sich selbst erwogen hatte, erwiderte:

Nun also, wie mir dünkt, die Besonnenheit macht die Menschen sich schämen und gibt ihnen ein schamhaftes Wesen, und Besonnenheit ist dasselbe was Schamhaftigkeit.

Gut, fuhr ich fort, hast du nicht vorhin zugegeben daß es um die Besonnenheit etwas Schönes sei?

Allerdings, sagte er.

Also sind auch wohl die Besonnenen gute Menschen?

Charmides. Ja.

Würde nun wohl Etwas gut sein das uns nicht zu Guten macht?

Charmides. Gewiß nicht.

Also ist sie nicht nur etwas Schönes, sondern auch etwas Gutes? [p. 161.]

Charmides. Ich denke wohl.

Wie nun, fuhr ich fort, schenkst du dem Homeros keinen Glauben daß er Recht habe wenn er sagt:*)

Nimmer ist gut schamhaftige Art an dem darbenden Manne.

Doch wohl, sagte Charmides.

Es ist also, wie es scheint, die Schamhaftigkeit etwas Gutes und Nichtgutes.

Charmides. Offenbar.

Die Besonnenheit ist aber ja etwas Gutes, wenn sie anders die welche sie besitzen zu Guten, und die welche nicht zu Schlechten macht.

Charmides. In der That dünkt es mir sich so wie du sagst zu verhalten.

Demnach dürfte wohl die Besonnenheit nicht Schamhaftigkeit sein, wenn anders jene wirklich etwas Gutes ist, die Schamhaftigkeit aber nicht minder etwas Schlechtes als Gutes.

9. Nun mir wenigstens, Sokrates, sagte Charmides, scheint dieses ganz mit Recht gesagt zu werden. Ueberlege aber was du von folgender Bestimmung der Besonnenheit hältst. Eben

---

*) Odyss. XVII, 347., wo Telemach dem als Bettler verkleideten Odysseus durch Eumaios Brod und Fleisch darreichen läßt. Der Vers wird auch im Laches p. 201 (oben S. 561) angeführt. Für die Willkürlichkeit der Anführung gibt es bei Platon viele analoge Fälle. Vgl. auch Hesiod. Opp. et DD. 317.

nämlich erinnere ich mich wieder, was ich schon sonst Jemand sagen hörte, Besonnenheit sei wohl so viel als das Seine thun. Sieh nun zu ob dir der welcher dieses behauptet Recht damit zu haben dünkt.

Und ich erwiderte: du Schelm, das hast du von Kritias da oder sonst einem der Weisen gehört!

Augenscheinlich, fiel Kritias ein, von einem Anderen; denn von mir wenigstens nicht!

Nun, was liegt daran, fuhr Charmides fort, Sokrates, von wem ich es gehört habe?

Nichts, erwiderte ich, denn auf alle Fälle haben wir nicht zu untersuchen wer es gesagt habe, sondern ob es mit Recht behauptet werde oder nicht.

Da hast du nun Recht, sagte Charmides.

Beim Zeus! fuhr ich fort; aber es sollte mich Wunder nehmen wenn wir es finden werden wie es sich damit verhält, denn es sieht ganz einem Räthsel gleich.

Aber warum denn doch? sagte Charmides.

Weil doch gewiß, fuhr ich fort, derjenige welcher behauptete Besonnenheit sei das Vollbringen des Seinigen es nicht so meinte wie die Worte lauten. Oder glaubst du der Sprachlehrer thue Nichts wenn er schreibt oder liest?

Ich glaube doch, sagte Charmides.

Meinst du denn daß der Sprachlehrer nur seinen eigenen Namen schreibe und lese und auch Knaben lehre, oder habt ihr nicht ebensowohl die Namen eurer Feinde geschrieben als die eurigen und die eurer Freunde?

Charmides. Ebensowohl.

Das war doch vielgeschäftig von euch und nicht besonnen daß ihr dieses thatet?

Charmides. Keineswegs.

Nun gewiß, doch habt ihr nicht das Eurige gethan, wenn anders das Schreiben und das Lesen so viel ist als Etwas thun.

Charmides. Das ist es gewiß.

Und auch das Heilen, mein Freund, das Häuserbauen, das Weben, überhaupt alles kunstmäßige Wirken in irgend welchem Gebiete der Kunst ist doch wohl so viel als Etwas thun?

Charmides. Allerdings.

Wie also, fuhr ich fort, meinst du wohl, zur guten Verwaltung eines Staates gehöre ein Gesetz welches gebietet daß Jeder sein eigenes Kleid webe und wasche, seine Schuhe selbst verfertige, und ebenso Oelflasche und Schabeisen *) und alles Uebrige in gleicher Weise, [p. 162.] fremde Sachen aber ja nicht berühre, sondern Jeder das Seine vollbringe und thue?

Ich denke nicht, entgegnete Charmides.

Doch aber, sagte ich, wäre eine besonnene Verwaltung eine gute.

Warum nicht? antwortete Charmides.

Demnach also, fuhr ich fort, dürfte die Besonnenheit nicht darin bestehen daß man in solchen Stücken und in dieser Weise das Seinige thut.

Charmides. Offenbar nicht.

Also, wie ich vorhin bemerkte, ein Räthsel hat offenbar derjenige aufgeben wollen welcher gesagt hat die Besonnenheit sei

*) Ueber diese Geräthe vgl. Hippias d. Klein. c. 10., an welchen man nicht nur darum erinnert wird weil dieser Sophist sich rühmte alle seine Bedürfnisse, auch diese Geräthe, sich selbst zu verfertigen, sondern weil in diesem Dialog c. 16 die nachher im Charmides c. 10 gemachte Unterscheidung von *ποιεῖν* und *πράττειν* oder *ἐργάζεσθαι* wiederkehrt.

das Thun des Seinigen. Denn so einfältig war er doch gewiß nicht; oder war es wirklich ein alberner Mensch, Charmides, von dem du es gehört hast?

Das zu allerletzt, sagte Charmides, vielmehr kam er mir als ein sehr weiser Mensch vor.

In alle Wege also hat er, wie mir scheint, damit nur ein Räthsel vorlegen wollen, indem es schwierig ist zu verstehen, was es doch heiße, das Seine thun.

Vielleicht, sagte Charmides.

Was mag es doch also bedeuten, dieses „das Seine thun?" Kannst du es sagen?

Beim Zeus, das weiß ich nicht, erwiderte Charmides. Aber es ist möglich daß derjenige der es gesagt hat vielleicht selbst nicht wußte was er sich dabei dachte.

Und zugleich, indem er dieses sagte, lächelte er verstohlen und sah den Kritias an.

10. Auch sah man es dem Kritias wohl an wie es schon längst in ihm kämpfte und wie gerne er vor Charmides und den Anwesenden seinem Ehrgeiz Luft gemacht hätte; und wie er schon vorher nur mit Mühe an sich gehalten hatte, so war er es jetzt nicht mehr im Stande. Denn über allen Zweifel erhaben scheint es mir zu sein daß, wie ich vermuthet habe, Charmides jenen Ausspruch über die Besonnenheit von Kritias gehört hatte. Charmides nun, welcher die Behauptung dieses Ausspruchs nicht selbst übernehmen, sondern Jenem überlassen wollte, stieß ihn unter der Hand an, und gab ihm zu verstehen daß er widerlegt sei. Das aber war zu Viel für ihn, und wie ein Dichter dem Schauspieler der seine Stücke schlecht gespielt hat, so ward er, wie mir vorkam, böse auf ihn, so daß er ihn anblickend sagte:

So glaubst du wirklich, Charmides, wenn du nicht weißt was

derjenige sich dabei gedacht hat welcher sagte Besonnenheit sei das Seine thun, dieser wisse es auch selbst nicht?

Aber, sprach ich, mein bester Kritias, das ist doch gar nicht zum Verwundern daß dieser bei seiner Jugend es nicht weiß; wohl aber läßt sich denken daß du es wissest in deinem Alter und bei deiner Strebsamkeit. Wenn du also zugibst, die Besonnenheit bestehe in dem was dieser da meint, und in die Untersuchung eintreten willst, so würde ich viel lieber mit dir in Betrachtung ziehen, ob seine Behauptung wahr sei oder nicht.]

Vollkommen, erwiderte Kritias, gebe ich's zu und will ich eintreten.

Gewiß ist das, sagte ich, auch wohl gethan von dir! So sage mir denn, gibst auch du das zu, was ich eben vorhin gefragt habe, daß alle Handwerker Etwas machen?

Kritias. Ich wohl.

Scheinen sie dir nun nur ihre eigenen Sachen zu machen, oder auch die Anderer? [p. 163.]

Kritias. Auch die Anderer.

Sind sie nun, wenn sie nicht nur das Ihrige machen, doch besonnen?

Was stünde denn dem entgegen? antwortete Kritias.

Meinethalben zwar Nichts, fuhr ich fort; aber sieh zu ob auch Jener Nichts dagegen hat welcher einmal den Satz aufstellt, Besonnenheit sei das Seine zu thun, und hernach behauptet, es stehe dem doch gar nicht entgegen daß auch diejenigen besonnen seien welche die Sachen Anderer thun.

So, ich habe also das zugegeben, fuhr Kritias fort, daß die welche Anderer Sachen thun besonnen seien? oder habe ichs nicht zugegeben nur von denen die sie machen?

Sage mir, fuhr ich fort, heißest du denn das Machen und das Thun nicht dasselbe?

Ja nicht, sagte er, auch nicht das Wirken und das Machen. Denn das habe ich von Hesiodos gelernt, welcher sagt: Keinerlei Werk sei Schande.*) Du nun, wenn er dergleichen Sachen als Werke und Solches als Wirken und Thun bezeichnet hätte, was du vorhin angeführt hast, meinst also wohl er würde auch gesagt haben es sei für Keinen eine Schande Schuhe zuzuschneiden, oder gesalzene Fische zu verkaufen, oder gewerbsmäßige Kuppelei zu treiben? Das darf man doch nicht glauben, Sokrates, sondern auch er, denke ich, hielt das Machen für Etwas Anderes als das Thun und das Bewirken, und daß ein Machen manchmal Schande bringe, wenn es nicht in Verbindung mit dem Schönen steht, das Bewirken aber nie und nimmermehr Schande bringe. Denn nur was schön und nützlich gemacht ist nannte er Werke, und nur ein solches Machen Wirksamkeit und Thätigkeit. Auch muß man sagen daß er nur solche Sachen als das Eigene angesehen habe, alles Schädliche aber als etwas Fremdes, so daß man glauben muß, Hesiodos sowohl als jeder Vernünftige sonst nenne denjenigen besonnen der das Seinige thue.

11. O Kritias, fuhr ich fort, schon als du anfiengst verstand ich ziemlich deinen Satz, daß du nämlich unter dem Eigenen und dem Seinigen das Gute verstehest, und unter dem Thun das Machen des Guten. Denn schon von Prodikos habe ich tausendfältig gehört wie er die Ausdrücke unterscheidet. Aber ich geb' es dir frei jeden Ausdruck wie du willst zu bestimmen. Nur das

---

*) Hesiod. Opp. et DD. 311 (309). Auch hier citiert Platon willkürlich, indem οὐδὲν bei Hesiod. zu ὄνειδος nicht zu ἔργον gehört. Es heißt dort: „Arbeit bringt keinerlei Schande.“

Eine mußt du deutlich machen, auf was du jeden Ausdruck den du gebrauchst beziehest. Daher definiere mir jetzt noch einmal von Vorn herein deutlicher: also das Thun oder das Machen des Guten, oder wie du es bezeichnen willst, das, sagst du, sei Besonnenheit?

Ich wohl, sagte Kritias.

Besonnen ist also nicht wer das Böse, sondern wer das Gute thut?

Du aber, entgegnete Kritias, mein Bester, meinst du nicht ebenso?

Laß das, erwiderte ich, denn nicht was ich meine wollen wir ja in Betrachtung ziehen, sondern was du jetzt behauptest.

Nun so behaupte ich denn, sagte Kritias, daß derjenige der nicht Gutes sondern Böses thut nicht besonnen sei, derjenige aber der Gutes und nicht Böses thut besonnen sei. Ich gebe dir hiemit eine klare Begriffbestimmung von der Besonnenheit, nämlich daß sie das Thun des Guten sei.

[p. 164.] Auch ist es gar wohl möglich daß deine Bestimmung richtig ist. Indessen, fuhr ich fort, wundere ich mich doch darüber daß du der Ansicht bist daß besonnene Menschen nicht wissen daß sie besonnen sind.

Dieser Ansicht bin ich aber nicht, antwortete Kritias.

Ist nicht kurz zuvor, sagte ich, von dir zugegeben worden daß es keinem Anstand unterliege daß Gewerbeleute doch auch wenn sie die Sachen Anderer machen besonnen seien?

Das ist gesagt worden, erwiderte Kritias, aber was soll nun das?

Nichts. . Sage mir nur, ob ein Arzt der Jemanden gesund macht nach deiner Meinung etwas ihm selbst und dem den er heilt Nützliches mache?

Kritias. Ich denke wohl.

Also thut der welcher dieses thut doch das was er soll?

Kritias. Ja.

Wer aber thut was er soll, ist der nicht besonnen?

Kritias. Freilich ist er besonnen.

Ist es nun für den Arzt nicht nothwendig zu wissen, wann er mit Nutzen heilt und wann nicht? und so auch jedem der Handwerker, wann er von dem Werke das er fertigt Vortheil haben werde und wann nicht?

Kritias. Vielleicht nicht.

Also manchmal, fuhr ich fort, weiß der Arzt, wenn er mit Nutzen oder mit Schaden Etwas gethan hat, von sich selbst nicht wie er es gethan hat. Und doch hat er nach dem was du sagst, wenn er Etwas mit Nutzen gethan hat, besonnen gehandelt. Oder hast du nicht so gesagt?

Kritias. Doch.

Es scheint also doch wohl daß er manchmal, nämlich wenn er Etwas mit Nutzen gethan hat, es besonnen thut und besonnen ist, ohne daß er von sich selbst weiß daß er besonnen sei?

12. Aber, Sokrates, sprach Kritias, das kann doch nicht wohl sein, und wenn du meinst daß von dem was im Vorigen von mir zugegeben worden Etwas nothwendig auf diese Folgerung führe, so würde ich lieber von Jenem Etwas zurücknehmen und würde mich nicht schämen es offen zu sagen, daß ich es im Ausdruck nicht ganz recht getroffen habe, lieber als daß jemals ich einräumen möchte ein Mensch der sich selbst nicht kennt sei besonnen. Denn fast möchte ich sagen, die Besonnenheit sei Eines und dasselbe mit dem sich selbst Erkennen, und ich stimme ganz dem bei der in Delphoi den so lautenden Spruch*) geweiht hat. Denn es scheint

*) Der delphische Spruch: Kenne dich selbst soll von der Phemonoe, der ersten Priesterin und mythischen Erfinderin

mir auch die Stiftung dieses Spruchs ganz so gemeint zu sein als sollte er gleichsam ein Gruß des Gottes an die Eintretenden sein statt des „Glück auf,*) als ob jener Glück wünschende Gruß nicht der rechte wäre und man nicht nöthig habe einander Glück anzuwünschen, sondern Besonnenheit. Auf diese Weise spricht also der Gott die in das Heiligthum Eintretenden ganz anders an als die Menschen pflegen, nach dem Sinn und Geist dessen der jenes Weihgeschenk gestiftet hat, wie mir dünkt, und was er zu dem jedesmal Eintretenden sagt ist eigentlich nur das Wort: „Sei besonnen!" Allerdings drückt er sich dabei als ein Seher etwas räthselhaft aus. Denn das „Erkenne dich selbst" und das „Sei besonnen" ist dasselbe, wie der Spruch sagt und ich mit ihm. [p. 165.] Doch möglich daß Jemand auch Beides für verschieden gehalten hat, was meines Erachtens wirklich auch denen widerfahren ist welche die späteren Inschriften gestiftet haben, das „Nichts zu Viel**) und das „Bürgschaft bringt Schaden.***) Diese nämlich haben gemeint das Erkenne dich selbst sei ein Rath, nicht aber ein Gruß des Gottes für die Eintretenden. Und hernach, damit auch sie ja nicht minder ersprießliche Rathschläge stiften

---

des Hexameters, oder nach Anderen von dem Lakedaimonier Cheilon, einem der sieben Weisen, herrühren. Er war, wie die nachher angeführten Sprüche, an einer Säule im Pronaos angeschrieben. Platon führt ihn öfters an, z. B. Protag. p. 343 B. Alkib. I. c. 24.

*) Eigentlich: „Freue dich", und nachher: „einander dazu (d. h. zum sich freuen) aufzufordern."

**) Dieser Spruch wird einem der sieben Weisen zugeschrieben, Protag. p. 343, dem Pittakos, Solon, Kleobulos, vorzüglich aber dem Cheilon.

***) Diesen Spruch legt man dem Thales, oder auch dem Pittakos bei.

möchten, haben sie jene Inschriften geweiht. Der Grund weßhalb ich nun dieses Alles sage, Sokrates, ist folgender. Alles Vorhergehende will ich dir schenken, denn vielleicht hast du dich, vielleicht ich mich, hierüber richtiger ausgedrückt. Besonders einleuchtend war Nichts von dem was wir gesagt haben. Jetzt aber bin ich bereit dir Rechenschaft hierüber zu geben, wenn du nicht zugeben willst daß die Besonnenheit in der Selbsterkenntniß bestehe.

13. Aber Kritias, bemerkte ich, du benimmst dich ja gegen mich als ob ich behauptete das wornach ich frage zu wissen, und als ob es nur auf mein Wollen ankäme dir beizustimmen. Dem ist aber nicht so, vielmehr untersuche ich ja immer mit dir die gestellte Aufgabe, eben weil ich es selbst nicht weiß. Daher will ich dir sagen ob ich dir beistimme oder nicht, wenn ich es erst in Erwägung gezogen habe. Gedulde dich nur bis ich es erwogen habe.

So überlege es denn, erwiderte Kritias.

Nun, sagte ich, ich will es überlegen. Wenn denn also die Besonnenheit ein etwas Erkennen ist, so ist klar daß sie eine Kenntniß und zwar von Etwas sein muß. Oder nicht?

Das ist sie, sagte Kritias, und zwar die Kenntniß seiner selbst.

Ist nun nicht auch die Heilkunde, sagte ich, eine Kenntniß, nämlich des Gesunden?

Kritias. Allerdings.

Wenn du nun, sagte ich, hienach mich fragtest: wozu ist uns die Heilkunde, sofern sie die Kenntniß des Gesunden ist, dienlich und was bewirkt sie? so würde ich dir antworten daß sie nicht geringen Nutzen schaffe, denn sie bewirkt uns ein schönes Werk, die Gesundheit, wenn du das gelten lässest.

Kritias. Ich lasse es gelten.

Und wenn du hiernach mich fragtest, was ich sage daß die

Baukunst, sofern sie die Kenntniß des Bauens ist, für ein Werk bewirke, so würde ich antworten: Wohnungen. Und ganz ebenso ist es auch mit den übrigen Künsten. So mußt nun auch du für die Besonnenheit, da du sagst sie sei die Kenntniß seiner selbst, antworten können, wenn man dich fragt: „O Kritias, was für ein schönes und nennenswerthes Werk bewirkt uns die Besonnenheit, sofern sie Kenntniß seiner selbst ist?“ Also wohlan, sag es!

Aber, Sokrates, entgegnete Kritias, du führst die Untersuchung nicht recht. Denn diese Kenntniß ist ihrer Natur nach den anderen nicht ähnlich, so wenig als diese anderen wieder einander. Du aber führst die Untersuchung so als ob sie einander ähnlich wären. Denn, fuhr er fort, sage mir wo gibt es von der Zahlenlehre oder der Meßkunde ein Werk von der Art wie das Haus von der Baukunst, oder das Kleid von der Webekunst, und andere Werke dieser Art, wie sie Einer wohl in großer Zahl von zahlreichen Künsten aufzeigen könnte? [p. 166] Kannst du mir nun auch von diesen ein solches Werk aufzeigen? Du wirst es gewiß nicht können.

Und ich sprach: du hast Recht; aber das kann ich dir aufzeigen was jegliche Kenntniß von diesen Kenntnissen für einen Gegenstand hat, der etwas Anderes als die Kenntniß selbst ist. So ist z. B. die Zahlenlehre die Kenntniß des Geraden und Ungeraden wie sie sich der Größe nach zu sich und gegen einander verhalten. Nicht wahr?

Kritias. Allerdings.

Und dabei ist nun doch das Ungerade und Gerade etwas Anderes als die Zahlenlehre selbst?

Kritias. Wie sollte es nicht?

Und hinwiederum die Statik ist die Kenntniß vom schwereren und leichteren Gewicht; das Schwere und das Leichte aber etwas Anderes als die Statik selbst. Gibst du das zu?

Kritias. Ich wohl.

So sage denn auch, von was für einem von der Besonnenheit selbst verschiedenen Gegenstande ist die Besonnenheit die Kenntniß?

14. Das eben ist es, Sokrates, erwiderte Kritias: deine Nachforschung führt dich nun selbst darauf, in was sich die Besonnenheit von allen Kenntnissen unterscheidet, du aber suchst nur irgend eine Aehnlichkeit mit den anderen zu finden. Diese aber gibt es nicht so, sondern die anderen alle sind Kenntnisse eines anderen Gegenstandes, nicht ihrer selbst; sie aber ist allein die Kenntniß sowohl der anderen Kenntnisse als auch ihrer selbst. Und weit entfernt daß dir dieses entgangen sein sollte, glaube ich vielmehr daß du das was du eben zwar nicht zu thun versichert hast doch thust, nämlich du suchst mich eben zu widerlegen, ohne Rücksicht auf das wovon die Rede ist.

Wie doch, versetzte ich, magst du nur denken daß wenn ich dich wirklich zu widerlegen suche ich dich aus einem anderen Grunde widerlege als aus welchem ich auch mich selbst ausforschen würde was ich meine, nämlich weil ich fürchte ich möchte mir unbemerkt einbilden Etwas zu wissen, während ich es nicht weiß. Und auch jetzt versichere ich daß ich das thue, nämlich das Gesagte mir selbst zu Liebe in Betrachtung ziehe, vielleicht aber auch den Anderen, meinen Freunden, zu Liebe. Oder meinst du nicht es sei so ziemlich ein allen Menschen gemeinsam zukommendes Gut, daß von jedem Gegenstand offenbar werde wie es sich damit verhält?

Gewiß, sagte Kritias, meine ich das, Sokrates.

Antworte demnach, fuhr ich fort, mein Glücklicher, getrost auf das Gefragte was du davon hältst, und nimm keine Rücksicht darauf ob es Kritias oder Sokrates ist der widerlegt wird. Richte vielmehr deine Aufmerksamkeit ganz auf die Besprechung und siehe zu nach welcher Seite hin eine Widerlegung zu Tage kommen wird.

Gut, sagte Kritias, ich will es so halten; denn was du sagst scheint mir billig.

So sage hienach, fuhr ich fort, was ist deine Ansicht von der Besonnenheit?

15. Demnach behaupte ich also, antwortete Kritias, daß von allen andern Kenntnissen sie allein die Kenntniß ihrer selbst*) und der übrigen Kenntnisse sei.

Sollte sie da, versetzte ich, nicht auch die Kenntniß der Unkenntniß sein, wenn sie einmal die der Kenntniß ist?

Allerdings, sagte Kritias.

Also nur der Besonnene und sonst gar Niemand wird sich selbst kennen; [p. 167.] nur er wird im Stande sein zu erforschen was er wirklich weiß und was nicht, nur er wird ebenso vermögend sein bei den Anderen nachzusehen was Einer weiß und, wenn er es weiß, zu wissen sich einbildet, und wiederum was er zu wissen sich einbildet, aber nicht weiß. Und das Besonnensein und die Besonnenheit und das Sichselbstkennen besteht also eben in dem Wissen

---

*) αὑτῆς ἐστιν ἐπιστήμη. Mit Recht findet Hermann den Schlüssel der ganzen schiefen Entwicklung im Folgenden darin daß Kritias statt ἐπιστ. ἑαυτοῦ nun plötzlich ἐπιστ. αὑτῆς sagt. Mag auch Platon anderwärts in der Dialektik eine Wissenschaft der Wissenschaft zu kennen scheinen, so ist das immer noch anders als diese gegenstandlose, nur sich selbst und das Wissen wissende Wissenschaft des Kritias, in dessen Munde dieser Ausdruck hier offenbar nur eine ihm eigene oder von ihm entlehnte Aeußerung gespreizter, philosophischer Formensprache ist. Das Zugeständniß der Möglichkeit einer solchen Kenntniß von Sokrates p. 169. D. ist doch nach dem Wortlaut und Angesichts der Stelle p. 175. B. eher als ein Zweifel zu nehmen. Vgl. Hermann Gesch. d. plat. Phil. I. S. 611. Anm. 295.

dessen was man weiß und was man nicht weiß. Das ist es doch was du meinst?

Ja, sagte **Kritias**.

Noch einmal also, fuhr ich fort, — denn aller guten Dinge sind ja drei*) — wollen wir gleichsam von Vorn herein in Betrachtung ziehen, erstens ob wirklich sein kann oder nicht daß Einer wisse daß er das was er weiß und was er nicht weiß wisse und nicht wisse; sodann, wenn es wirklich möglich ist, welcher **Nutzen** uns daraus erwachse dieses zu wissen.

Ja, das müssen wir, sagte **Kritias**, in Betrachtung ziehen.

Wohlan denn, bemerkte ich, Kritias, sieh zu ob du für diese Untersuchung besser bei Mitteln zu sein scheinst als ich; denn ich bin mittellos. Soll ich dir aber sagen in wiefern ich mittellos bin?

Allerdings, versetzte **Kritias**.

Wird nicht, fuhr ich fort, wenn dem so ist was du gesagt hast, dieß Alles zusammen eben gewissermaßen Eine Erkenntniß bilden, welche die Erkenntniß keines anderen Gegenstandes ist als ihrer selbst und der übrigen Erkenntnisse und zugleich noch die der Unkenntniß?

Kritias. Allerdings.

Sieh nun doch zu, mein Freund, wie seltsam das ist was wir zu behaupten versuchen! Wenn du nämlich nur die gleiche

---

*) Wörtlich: „Zum dritten Mal dem Erretter Zeus." Bei den Gastmahlen der Griechen war es Sitte nach Tische ein dreifaches Trankopfer darzubringen, das erste dem Zeus Olympios, als dem Gemahl der Hera, das zweite der Erde und den Heroen, das dritte dem Zeus Soter. Der Ausdruck heißt also so viel als „zum dritten und letzten Male." Vgl. Hermann, griech. Privatalterth. §. 28, 22.

Betrachtung an anderen Gegenständen anstellst, wird es dir, wie ich glaube, unmöglich zu sein dünken.

Kritias. Wie so und an welchen?

An folgenden. Besinne dich denn ob es deines Erachtens ein Sehen gebe welches nicht ein Sehen derjenigen Gegenstände ist auf welche sonst alles Sehen sich bezieht, sondern ein Sehen seiner selbst und des anderen Sehens, und gleicherweise des Nichtsehens, und welches, obgleich es ein Sehen ist, doch die Farbe nicht sieht, sondern nur sich selbst und das übrige Sehen. Glaubst du daß es ein solches Sehen gibt?

Kritias. Beim Zeus, nein!

Wie aber, wohl ein Hören welches keine Stimme hört, sich selbst aber und das andere Hören und das Nichthören hört?

Kritias. Auch das nicht.

Und so betrachte es insgesammt von allen Wahrnehmungen insgesammt, ob es deines Erachtens eine Wahrnehmung der Wahrnehmungen und ihrer selbst gebe, welche aber von den Gegenständen welche die übrigen Wahrnehmungen wahrnehmen nichts wahrnehme?

Kritias. Ich denke nicht.

Aber eine Begierde, dünkt dir, gebe es, welche nicht Begierde nach einem sinnlichen Vergnügen ist, sondern nach sich selbst und den anderen Begierden?

Kritias. Nicht wohl.

Auch kein Wollen, denke ich, welches nicht irgend ein Gut will, sondern sich selbst und die übrigen Willensthätigkeiten.

Kritias. Freilich nicht.

Aber eine Liebe der Art, möchtest du wohl behaupten, gebe es, welche wirklich nicht die Liebe irgend eines Schönen ist, sondern nur ihrer selbst und anderer Liebesregungen?

Ich, nein, sagte Kritias.

Aber eine Furcht hast du wohl schon bemerkt, welche [p. 168] zwar sich selbst und das andere Fürchten fürchtet, von furchtbaren Gegenständen aber auch gar keinen fürchtet?

Nie habe ich so Etwas bemerkt, antwortete Kritias.

Aber eine Meinung der Meinungen und ihrer selbst, welche aber von dem was die Meinungen sonst meinen Nichts meint?

Kritias. Keineswegs.

Aber eine Erkenntniß dieser Art behaupten wir, wie es scheint, gebe es, welche nicht die Erkenntniß irgend eines Wissens ist, sondern nur Erkenntniß ihrer selbst und der anderen Erkenntnisse?

Kritias. Das behaupten wir freilich.

Sokrates. Ist es nun nicht seltsam wenn dem so ist? Denn wir wollen noch nicht entschieden behaupten daß es nicht so sei, sondern noch in Betrachtung ziehen ob es so sei.

Kritias. Ganz recht!

16. Wohlan denn, diese Erkenntniß ist doch wohl Erkenntniß eines Gegenstandes, und hat irgendwie ihre Bestimmtheit darin daß sie Erkenntniß von Etwas ist. Nicht wahr?

Kritias. Allerdings.

Denn auch das Größere, behaupten wir doch, habe irgendwie seine Bestimmtheit darin daß es größer als Etwas ist?

Kritias. Richtig.

Nicht wahr als ein Kleineres, wenn es anders größer sein wird?

Kritias. Nothwendig.

Wenn wir nun ein Größeres fänden, welches größer ist als die anderen Größeren und als es selbst, nicht aber größer als Etwas von dem als welches diese anderen größer sind, dem müßte doch wohl in alle Wege die Eigenschaft zukommen, wenn anders

es größer wäre als es selbst, auch kleiner zu sein als es selbst. Oder nicht?

Ganz nothwendig, Sokrates, sagte Kritias.

Also auch wenn es Etwas gibt welches das Doppelte von den anderen Doppelten und von sich selbst ist, so kann es dieses Doppelte gewiß nur sein wenn es zugleich die Hälfte von sich und den anderen Hälften ist. Denn es ist ja das Doppelte von nichts Anderem als der Hälfte.

Kritias. Richtig.

Was mehr ist als es selbst — wird es nicht auch weniger sein, und was schwerer ist auch leichter, und was älter auch jünger, und ebenso mit allem Anderen? Was irgend seine Bestimmtheit in Bezug auf sich selbst hat, wird das nicht auch jene Wesenheit haben auf welche seine Bestimmtheit sich bezieht? Ich meine es aber also: zum Beispiel das Hören, behaupten wir, sei Hören von nichts Anderem als von der Stimme? Nicht wahr?

Kritias. Ja.

Also wenn es sich selbst hören soll, muß es eine Stimme haben um sich selbst zu hören; denn sonst könnte es ja nicht hören.

Kritias. Ganz nothwendig.

Und das Sehen, mein Bester, wenn es sich selbst sehen soll, muß es ja doch wohl nur Farbe haben; denn etwas Farbloses könnte das Sehen nimmermehr sehen.

Kritias. Freilich nicht.

Du siehst also, Kritias, daß von dem was wir Alles durchgegangen haben es uns theils ganz und gar unmöglich, theils überaus unglaublich erschien daß irgend Etwas jemals seine Bestimmtheit in Beziehung auf sich selbst haben könne. Denn bei Größen und Mengen und dergleichen ist es ganz und gar unmöglich. Oder nicht?

Kritias. Allerdings.

Hinwiederum das Gehör und das Gesicht und dann die Bewegung, daß sie sich selbst bewege, und die Hitze, daß sie sich erhitze, und Alles der Art, dürfte wohl Manchen Bedenken erwecken, [p. 169] Manchen vielleicht aber nicht. Ein großer Mann, mein Lieber, muß der wohl sein der dieses in allen Fällen genügend bestimmen sollte, ob von allem Seienden Nichts seiner Natur gemäß seine Bestimmtheit in der Beziehung auf sich selbst haben könne, sondern nur in der Beziehung auf Anderes, oder ob wohl Einiges, Anderes aber nicht; und wiederum ob, wenn es welches gibt was dieselbe in Bezug auf sich selbst hat, die Erkenntniß von welcher wir sagen sie sei die Besonnenheit in diese Classe gehört. Ich nun traue mir nicht so Viel zu um dieses zu bestimmen. Deßhalb kann ich auch nicht mit Entschiedenheit behaupten, weder ob es möglich ist, daß es nämlich eine Erkenntniß der Erkenntniß gebe, noch kann ich, wenn es wirklich der Fall wäre, es so hinnehmen daß dieses die Besonnenheit sei, bevor ich erwogen haben werde ob sie auch, wenn sie so Etwas wäre, uns Etwas nützen würde oder nicht. Denn daß die Besonnenheit gewiß etwas Nützliches und Gutes ist, das sagt mir ein gewisses Vorgefühl. Du nun, Sohn des Kallaischros, — denn du stellst ja den Satz auf, daß die Besonnenheit das sei, nämlich Erkenntniß der Erkenntniß und der Nichterkenntniß, — beweise zuerst Jenes, daß was ich jetzt eben ausgesprochen habe möglich sei, und dann nächst dem Möglichen daß es auch nützlich sei, und dann würdest du mich wohl völlig überzeugen daß du dich über das Wesen der Besonnenheit richtig ausgedrückt habest.

17. Und Kritias, als er dieses hörte und mich so verlegen sah, schien er mir, gerade wie diejenigen welche Andere sich gegenüber gähnen sehen Gleiches mit diesen erleiden, so, von meiner Verlegenheit angesteckt, auch selbst ganz von Verlegenheit überwältigt zu

sein. Gewöhnt nun jedes Mal Beifall zu ernten, schämte er sich vor den Anwesenden und wollte weder mir zugeben er sei nicht im Stande das wozu ich ihn aufforderte zu bestimmen, noch sagte er etwas Deutliches, indem er seine Verlegenheit zu verbergen suchte. Und ich, damit die Besprechung fortgehe, sprach nun:

Nun, wenn es dir gefällt, Kritias, wollen wir jetzt so viel einräumen, es sei möglich daß es eine Erkenntniß der Erkenntniß gebe, und ein anderes Mal untersuchen ob dem so sei oder nicht. Wohlan denn nun, gesetzt es sei dieses wirklich möglich, warum sollte Einer denn eher im Stande sein zu wissen was er weiß und was nicht? Denn dieses, haben wir ja doch behauptet, sei das Sichselbsterkennen und das Besonnensein? Nicht wahr?

Allerdings, erwiderte Kritias, und dieses ergibt sich auch wohl, Sokrates. Denn wenn Jemand eine Erkenntniß besitzt die sich selbst erkennt, so muß er ja wohl auch selbst so beschaffen sein wie das was er besitzt; gleichwie Einer, wenn er Geschwindigkeit besitzt, geschwind, und wenn Schönheit, schön, und wenn Erkenntniß, erkennend ist. Wenn aber nun Einer die Erkenntniß der Erkenntniß selbst besitzt, so wird er denn doch wohl ein sich selbst Erkennender sein.

Daran zweifle ich nicht, erwiderte ich, daß wenn Einer das sich selbst Kennen hat, er auch sich selbst kennen werde. Aber warum soll der welcher es hat auch nothwendig wissen müssen was er weiß und was er nicht weiß? [p. 170.]

Kritias. Weil, Sokrates, dieses mit jenem Eines und dasselbe ist.

Vielleicht, sprach ich; nur freilich bin ich eben, wie es leider scheint, immer der Alte; denn nun verstehe ich wieder nicht wie das Wissen dessen was man weiß und das Wissen dessen was Einer nicht weiß damit Eins und dasselbe sein soll.

Wie meinst du? sagte Kritias.

So, erwiderte ich. Eine Erkenntniß welche Erkenntniß der Erkenntniß ist, wird sie wohl im Stande sein mehr zu bestimmen, als daß von zweien Eines Erkenntniß sei, das Andere Nichterkenntniß?

Kritias. Nein, nicht mehr als dieses.

Ist nun Erkenntniß und Nichterkenntniß des Gesunden, und Erkenntniß und Nichterkenntniß des Gerechten eins und dasselbe?

Kritias. Nimmermehr.

Sondern das eine ist, wie ich denke, Heilkunde, das andere Staatswissenschaft, jenes aber nichts Anderes als Erkenntniß.

Kritias. Wie anders?

Also wenn Einer nicht das Gesunde und das Gerechte noch daneben erkennt, sondern nur die Erkenntniß erkennt, so wird er, sofern er nur eine Erkenntniß davon hat, vermuthlich zwar von sich und von den Anderen erkennen daß er Etwas weiß und daß er eine Erkenntniß habe, nicht wahr?

Kritias. Ja.

Aber was er erkennt, wie sollte er das durch diese Erkenntniß wissen? Denn das Gesunde erkennt er ja durch die Heilkunst, nicht aber durch die Besonnenheit, das Harmonische durch die Musik, nicht durch die Besonnenheit, das was zum Bauen gehört durch die Baukunst, nicht durch die Besonnenheit, und so Alles. Oder nicht?

Kritias. Offenbar.

Durch die Besonnenheit aber, wenn sie wirklich nur Erkenntniß der Erkenntnisse ist, wie wird er dadurch wissen daß er das Gesunde oder das zum Bauen Gehörige erkenne?

Kritias. Keineswegs.

Nicht also wird der welcher dieses nicht kennt wissen **was** er weiß, sondern nur daß er weiß.

Kritias. Es scheint so.

18. Es dürfte also wohl das Besonnensein und die Besonnenheit nicht darin bestehen daß Einer weiß was er weiß und was er nicht weiß, sondern, wie es scheint, nur daß er weiß und daß er nicht weiß.

Kritias. Es scheint.

Auch wird ein Solcher nicht im Stande sein einen Anderen welcher Etwas zu wissen behauptet auszufragen, ob er wisse oder nicht wisse was er zu wissen behauptet; sondern er wird, wie es scheint, nur so viel erkennen können, daß derselbe irgend ein Wissen besitzt, worin aber, das wird ihm die Besonnenheit nicht erkennen helfen.

Kritias. Sichtbar nicht.

Er wird also weder den der sich für einen Arzt ausgibt, aber keiner ist, von dem der wirklich einer ist, noch sonst irgend einen der Wissenden von den Nichtwissenden zu unterscheiden im Stande sein. Wir wollen das aber folgendermaßen erwägen: Wenn der Besonnene, oder wer sonst immer, den wahrhaftigen Arzt von dem der es nicht ist unterscheiden will, wird er es da nicht so machen: Von der Heilkunde wird er sich doch wohl nicht mit ihm besprechen; denn der Arzt versteht sich ja, wie wir gesagt haben, auf Nichts als auf das Gesunde und Ungesunde, oder nicht?

Kritias. Ja so.

Während er von der Erkenntniß Nichts weiß, denn dieses haben wir ja nur der Besonnenheit zuerkannt.

Kritias. Ja. [p. 171.]

Auch von der Heilkunde also weiß der Arzt Nichts, da ja die Heilkunde doch wirklich eine Erkenntniß ist.

Kritias. Richtig.

Zwar nun daß der Arzt irgend eine Erkenntniß habe wird der

Besonnene wohl erkennen, aber wenn er nun eine Probe anstellen will, was für eine sie ist, muß er dann nicht untersuchen welche Gegenstände sie betrifft? Oder ist nicht der Begriff jeder Erkenntniß dadurch bestimmt daß sie nicht bloß Erkenntniß ist, sondern welche sie ist, dadurch daß sie von irgend welchen Gegenständen Erkenntniß ist?

Kritias. Dadurch freilich.

Auch die Heilkunde wurde ja im Unterschiede von den anderen Kenntnissen dadurch begrifflich bestimmt daß sie die Erkenntniß des Gesunden und Ungesunden ist?

Kritias. Ja.

Nothwendig also, wenn man die Heilkunde in Betracht ziehen will, muß man sie an dem in Betrachtung ziehen womit sie zu thun hat, doch gewiß nicht an dem was außer ihr liegt, womit sie nicht zu thun hat.

Kritias. Gewiß nicht.

Ueber das Gesunde also und Ungesunde wird der welcher es recht betrachten will den Arzt, sofern er heilkundig ist, erforschen.

Kritias. Wahrscheinlich.

Nicht wahr, indem er was hierin gesagt oder gethan wird in Betrachtung zieht, nämlich ob das Gesagte richtig gesagt, das Gethane richtig gethan werde?

Kritias. Nothwendig.

Könnte nun wohl Jemand ohne die Heilkunde in der einen oder anderen dieser Beziehungen nachkommen?

Kritias. Nicht doch.

Aller Wahrscheinlichkeit nach auch sonst Niemand, außer einem Arzt, auch gewiß nicht der Besonnene; denn dieser müßte sonst neben der Besonnenheit noch Arzt sein.

Kritias. So ist's.

In alle Wege also, wenn die Besonnenheit nur Erkenntniß der Erkenntniß und Nichterkenntniß ist, wird sie auch nicht im Stande sein weder den in seiner Kunst verständigen Arzt von dem nichtverständigen, der sich aber dafür ausgibt oder sich's einbildet, zu unterscheiden, noch dieses bei irgend welchen anderen Kunstverständigen zu thun, ausgenommen bei dem eigenen Kunstverwandten, wie andere Künstler auch.

Offenbar, erwiderte Kritias.

19. Welcher Nutzen nun, fragte ich, Kritias, würde uns wohl noch von einer so beschaffenen Besonnenheit zu Theil? Denn wenn der Besonnene, wie wir von Anfang her vorausgesetzt haben, von dem was er weiß und was er nicht weiß wüßte daß er jenes weiß, dieses aber nicht weiß, auch im Stande wäre einen Anderen, der in dem gleichen Falle sich befindet, darüber zu erforschen, da wäre es für uns, behaupten wir, von großem Nutzen besonnen zu sein. Denn ohne fehlzugreifen würden dann sowohl wir selbst, wenn wir Besonnenheit hätten, unser Leben durchleben, als auch alle Andern, so Viele ihrer von uns regiert würden. Denn wie wir selbst Nichts zu thun unternehmen würden was wir nicht verständen, sondern diejenigen welche es verstehen herausfänden, um es ihnen zu überlassen, so würden wir auch den Anderen welche wir regieren es nicht erlauben etwas Anderes zu thun, als das was sie, wenn sie es thun, richtig thun werden; dieses wäre aber das wovon sie eine Erkenntniß besäßen. Und gewiß würde ein also von Besonnenheit verwaltetes Hauswesen trefflich verwaltet werden, ebenso ein so geleiteter Staat, und überhaupt Alles worüber die Besonnenheit das Regiment führte. [p. 172.] Denn wenn keine Fehlgriffe vorkämen und in jedem Handeln die rechte Ansicht waltete, so würden ja nothwendig diejenigen bei denen es so bestellt wäre sich wohl befinden und glücklich sein. Nun, Kritias, fuhr ich fort, sollten

wir nicht in dieser Weise von der Besonnenheit reden wollen, was für ein großes Gut es wäre zu wissen was Einer weiß und was er nicht weiß?

Allerdings in dieser Weise, antwortete Kritias.

Nun aber, versetzte ich, siehst du daß nirgends eine Erkenntniß die so beschaffen wäre zum Vorschein gekommen ist.

Das sehe ich, sagte Kritias.

Hat nun wohl, fuhr ich fort, die Besonnenheit, wie wir sie jetzt gefunden haben, als das Erkennen der Erkenntniß und Nichterkenntniß, ihr Gutes darin daß der welcher sie besitzt was er sonst lernt leichter lernen wird und daß ihm nun Alles klarer erscheinen wird, indem er neben dem was er lernt auch noch in das Erkennen hineinsieht? Und wird er wohl auch die Anderen über das was er selbst gelernt hat besser ausforschen können, während die welche ohne dieselbe ausforschen dieses schwächer und schlechter ausrichten werden? Ist es wohl, mein Lieber, so Etwas was wir als Genuß von der Besonnenheit haben werden, während wir etwas Größeres aus ihr machen möchten als sie ist?

Möglich, sagte Kritias, daß dem so ist.

20. Vielleicht, bemerkte ich, vielleicht daß wir auch Etwas gesucht haben das zu gar Nichts nütze ist. Dieser Gedanke kommt mir, weil mir über die Besonnenheit, wenn sie so beschaffen ist, etwas Seltsames vor Augen steht. Laß uns, wenn es dir beliebt, einmal sehen. Wir räumen die Möglichkeit ein eine Erkenntniß zu erkennen, auch ziehen wir nicht in Abrede daß die Besonnenheit, wie wir im Anfang aufgestellt haben, das Wissen dessen was man weiß und was man nicht weiß sei, sondern auch das geben wir zu, und wollen nun, nachdem wir das Alles zugegeben haben, noch besser untersuchen ob sie, wenn sie so beschaffen ist, uns irgendwie förderlich sein werde. Denn was wir eben vor-

hin behauptet haben, daß die Besonnenheit, wenn sie so beschaffen wäre, als Vorsteherin der Verwaltung des Hauswesens und des Staates wohl ein großes Gut sein müßte, das, dünkt mir, Kritias, haben wir nicht mit Recht zugestanden.

Wie so? erwiderte Kritias.

Weil, versetzte ich, wir auf leichtsinnige Weise zugestanden haben daß es für die Menschen ein großes Gut sei, wenn Jeder von uns das thäte was er versteht, was er aber nicht versteht Anderen, die es verstehen, überließe.

Das haben wir also, sagte Kritias, nicht mit Recht zugestanden?

Nicht, wie mir dünkt, antwortete ich.

Du sprichst wirklich, sagte Kritias, seltsam, Sokrates.

Beim Hund, erwiderte ich, es kommt mir selbst so vor, und das war es was mir vorhin vorschwebte, als ich sagte, es stehe mir etwas Seltsames vor Augen, und daß ich fürchte wir möchten nicht richtig untersuchen. Denn wahrhaftig, wenn die Besonnenheit wirklich so beschaffen ist, scheint es mir durchaus nicht klar zu sein [p. 173.] was sie uns Gutes bewirke.

Wie so? erwiderte Kritias; sag es doch, damit auch wir verstehen was du meinst!

Ich glaube zwar, versetzte ich, ich rede einfältig; indessen ist es doch nothwendig das was Einem so vor Augen steht in Betrachtung zu ziehen und nicht so ohne Weiteres darf es weggelegt werden, wenn man nur auch ein wenig sich um sich selbst bekümmert.

Schön gesagt, antwortete Kritias.

21. So höre denn, sagte ich, einen Traum von mir, und sieh ob er durch die Horn- oder Elfenbeinpforte*) gekommen ist. Wenn

*) Dieser Ausdruck erklärt sich aus der homerischen Stelle, Odyss. XIX, 560, wo Penelope dem Odysseus ihren Traum

nämlich die Besonnenheit, und zwar jene wie wir sie bestimmt haben, wirklich das Herrschende in uns wäre, so würde man doch wohl nicht anders mehr als den Erkenntnissen gemäß handeln? Und weder würde uns Einer der ein Steuermann zu sein versichert ohne es zu sein täuschen können, noch auch ein Arzt oder ein Feldherr, oder wer irgend sonst, würde uns dadurch hintergehen können daß er sich stellte er wisse was er nicht weiß. Würde uns aber hieraus, wenn dem so wäre, etwas Anderes erwachsen, als daß wir am Leibe gesund sein würden, mehr als jetzt, und daß wir, wenn wir in Gefahr zu See und im Kriege wären, eher gerettet würden, und daß unsere Geräthschaften, die gesammte Kleidung und Beschuhung, und alle unsere Bedürfnisse uns kunstmäßig gearbeitet würden, und noch vieles Andere, weil wir uns dafür der wahrhaftigen Meister bedienten? Und wenn es dir belieben sollte, könnten wir auch einräumen daß dann die Wahrsägekunst eine Erkenntniß des Zukünftigen sein werde, daß die Besonnenheit, indem sie dieselbe beherrscht, die prahlerischen Schwätzer abtreiben, die ächten Wahrsager aber uns als Propheten der Zukunft erscheinen lassen würde. Daß nun das menschliche Geschlecht, wenn es also bestellt wäre, mit Erkentniß handeln und leben würde, das verstehe ich wohl, denn die Besonnenheit, wachsam wie sie ist, würde nicht zulassen daß die Nichterkenntniß sich uns mit eindrängen und mitwirksam werden würde. Daß wir aber bei diesem erkennt-

---

von dem Adler erzählt der ihre Gänse umbrachte, und Odysseus, noch unerkannt, ihr denselben deutet, worauf sie sagt daß die Traumwelt zwei Pforten habe, die eine aus Elfenbein, die andere aus Horn; die Träume welche durch jene kommen täuschen den Menschen, die durch die hornene Pforte kommenden werden wahr.

nißmäßigen Leben auch wohl leben und uns glücklich befänden, das, lieber Kritias, können wir noch nicht begreifen.

22. Doch aber, erwiderte Kritias, wirst du nicht leicht ein anderes Ziel des Wohllebens finden, wenn du das erkenntnißmäßige Leben gering achtest.

Belehre mich hienach, fuhr ich fort, doch noch ein wenig über den Gegenstand der Erkenntniß welche du meinst, — etwa die vom Zuschneiden der Schuhe?

Kritias. Beim Zeus, das meine ich nicht.

Aber die von Verarbeitung des Metalls?

Kritias. Keineswegs.

Oder die von der Wolle, vom Holz oder von anderen dieser Art?

Kritias. Nicht doch.

Also verbleiben wir, fuhr ich fort, nicht mehr bei dem Satze, daß derjenige glücklich sei welcher erkenntnißmäßig lebe. Denn von jenen erkenntnißmäßig Lebenden willst du es ja nicht Wort haben daß sie glücklich seien, sondern, wie es mir scheint, willst du den Glücklichen von denen welche so in gewissen Beziehungen erkenntnißmäßig leben trennen, und vielleicht verstehst du darunter nur den welchen ich vorhin genannt habe, [p. 174.] nämlich den Wahrsager, der Alles was künftig ist weiß. Meinst du diesen oder einen Anderen?

Diesen sowohl, versetzte Kritias, als manchen Anderen.

Wen denn? fragte ich; doch nicht gar Einen der neben dem Zukünftigen auch noch alles Vergangene wüßte und das Gegenwärtige, kurz Alles wüßte? Wir wollen nämlich einmal setzen es gebe einen Solchen, — denn das glaube ich, Einen der erkenntnißmäßiger lebte als dieser wirst du nicht anführen können.

Kritias. Gewiß nicht.

Außerdem wünsche ich noch das von dir zu hören: welche

dieser Erkenntnisse macht ihn glücklich? Oder thun es alle zusammen gleichmäßig?

Keineswegs gleichmäßig, antwortete Kritias.

Nun, welche denn vorzugsweise? und was weiß er vermöge derselben vom Gegenwärtigen, Vergangenen und Zukünftigen? Ists etwa die vermöge der er das was zum Brettspiel gehört weiß?

Ei was Brettspiel, erwiderte Kritias.

Aber die vermöge der er die Rechenkunst weiß?

Kritias. Keineswegs.

Oder die Gesundheitslehre?

Das schon eher, sagte Kritias.

Jene aber von der ich vorzugsweise rede, fuhr ich fort, was weiß er durch sie?

Die meine ich, sagte Kritias, durch welche er das Gute und das Böse weiß.

Du böser Mensch! sagte ich, so lange ziehst du mich im Kreise herum, indem du mir verschweigst daß nicht das erkenntnißmäßig Leben überhaupt das Wohlbefinden und Glücklichsein ausmacht, auch nicht das Leben nach allen übrigen Erkenntnissen zusammen, sondern nur das nach jener einzigen, nämlich der des Guten und Bösen! Nun, Kritias, wenn du diese Erkenntniß von den übrigen Erkenntnissen ausnehmen willst, wird dann die Heilkunst weniger gesund machen, die Schuhmacherkunst weniger beschuhen, die des Steuermanns weniger vor dem Tod im Meere, und die des Feldherrn vor dem im Kriege bewahren?

Um Nichts weniger, sagte Kritias.

Aber, mein lieber Kritias, daß Alles das wohl geschehe und nützlich, das wird uns versagt bleiben, wenn wir jene Erkenntniß nicht haben.

Kritias. Ganz richtig!

Aber diese, wie es scheint, ist doch nicht die Besonnenheit, sondern die deren Aufgabe es ist uns zu nützen. Denn sie ist nicht die Erkenntniß der Erkenntnisse und Nichterkenntnisse, sondern die des Guten und Bösen, so daß, wenn diese die nützliche ist, die Besonnenheit etwas Anderes als die nützliche Erkenntniß sein muß.

Warum aber, entgegnete Kritias, sollte nicht auch sie nützen? Denn wenn die Besonnenheit wirklich die Erkenntniß der Erkenntnisse ist und allen anderen Erkenntnissen obwaltet, so beherrscht sie ja auch jene, die das Gute betreffende Erkenntniß, und wird uns so nützlich sein.

So ist sie es wohl auch, fuhr ich fort, die gesund macht, nicht die Heilkunde? und so wird sie wohl auch die übrigen Geschäfte der Künste verrichten, und nicht von diesen anderen jede ihr eigenes Geschäft? Oder vielmehr — haben wir nicht schon längst uns überzeugt daß sie nur die Erkenntniß der Erkenntniß und Nichterkenntniß ist, nicht aber die eines anderen Gegenstandes? Nicht so?

Kritias. Es scheint wohl.

Nicht also der Gesundheit Urheberin wird sie sein?

Kritias. Gewiß nicht.

Denn die Gesundheit gehört einer anderen Kunst zu, oder nicht? [p. 175.]

Kritias. Einer anderen, ja.

Also auch nicht die des Nutzens, mein Freund; denn auch diese Aufgabe haben wir ja jetzt einer anderen Kunst zugetheilt. Nicht wahr?

Kritias. Allerdings.

Wie kann also die Besonnenheit nützlich sein, da sie keines Nutzens Urheberin ist?

Kritias. In keiner Weise, Sokrates, wie es scheint.

23. Siehst du nun, Kritias, daß ich mit gutem Grunde schon

vorlängst fürchtete und mit Recht mich selbst anklagte, daß meine Betrachtung über die Besonnenheit zu nichts Brauchbarem führen werde? Denn gewiß hätte sich das was ja als das Herrlichste vor Allem anerkannt ist uns nicht als etwas ganz Unnützes herausgestellt, wenn nur ich irgendwie dazu taugte eine Untersuchung ordentlich zu führen. Jetzt aber, — nach allen Seiten unterliegen wir ja, und können es nicht finden was doch irgend von allem Seienden der Erfinder der Namen mit diesem Namen, Besonnenheit, bezeichnet hat. Und doch haben wir gar Vieles eingeräumt was uns bei der Untersuchung nicht zutraf. So haben wir eingeräumt es gebe eine Erkenntniß der Erkenntniß, während die Untersuchung es weder zuließ noch gar den Beweis lieferte daß es eine gebe. Ferner haben wir dieser Erkenntniß eingeräumt daß sie auch die Werke der übrigen Kenntnisse erkenne, während unsere Untersuchung auch dieses nicht zuließ, um ja den Besonnenen als Einen zu haben welcher die Erkenntniß besitzt von dem was er weiß daß er es wisse, und von dem was er nicht weiß daß er es nicht wisse. Und dieses haben wir noch in alle Wege recht großmüthig eingeräumt, indem wir gar nicht beachtet haben wie es doch unmöglich ist daß Einer das was er ganz und gar nicht weiß doch gewissermaßen wisse. Denn unser Zugeständniß ist ja eben der Satz, er wisse daß er es nicht wisse; und doch, wie ich meine, dürfte Nichts unsinniger erscheinen als das. Dessenungeachtet so gutmüthig und von Schroffheit fern wir uns bei unserer Nachforschung haben finden lassen, vermag sie doch der Wahrheit um Nichts näher zu kommen, sondern sie hat mit derselben dermaßen ihr Spiel getrieben daß sie uns das was wir lange her durch Zugeben und Zudichten als das Wesen der Besonnenheit bestimmt haben in übermüthiger Weise als etwas ganz Nutzloses hingestellt hat. Mir zwar nun macht das weniger Verdruß; aber deinetwegen, setzte ich hinzu, mein

Charmides, verdrießt es mich sehr, daß du, nach Gestalt so ausgezeichnet und zudem der Seele nach so gar besonnen, von deiner Besonnenheit weder einen Nutzen haben sollst, noch ihr Besitz dich im Leben in irgend Etwas fördern wird. Noch weit mehr aber verdrießt es mich wegen des Heilspruchs den ich von dem Thraker gelernt habe, daß ich so vielen Fleiß angewendet habe denselben, der doch gar nichts werth ist, zu erlernen. Ich glaube nun gar nicht daß sich das so verhält, sondern daß ich eben ein schlechter Forscher bin, die Besonnenheit aber ein großes Gut ist, und du, wenn du sie besitzest, glücklich zu preisen bist. [p. 176.] Sieh nun zu ob du sie besitzest und des Heilspruchs nicht bedarfst. Denn wenn du sie besitzest, so möchte ich dir eher rathen mich für einen Schwätzer zu halten, der nicht im Stande ist Etwas zu untersuchen, dich selbst aber, je besonnener du bist, für um so glücklicher zu achten.

Und Charmides erwiderte:

Aber beim Zeus! Sokrates, ich weiß nicht ob ich sie besitze oder ob ich sie nicht besitze. Denn wie sollte ich doch das wissen was ja, wie du sagst, nicht einmal ihr im Stande seid auszufinden was es sei. Indessen was den Heilspruch betrifft bin ich noch gar nicht überzeugt, mein Sokrates, und glaube daß ich desselben in hohem Grade bedarf; auch habe ich gar nichts dagegen mich täglich von dir so lange besprechen zu lassen bis du sagst daß es genug sei.

Gut, versetzte Kritias; und wenn du das thust, Charmides, wird es mir ein Beweis sein daß du besonnen bist, nämlich wenn du dich dem Sokrates zum Besprechen hergibst und unter keiner Bedingung von ihm lässest.

Ja, ich werde ihm folgen, erwiderte Charmides, und nicht von ihm lassen; denn schlimm wäre es von mir gethan, wenn ich

dir, meinem Vormunde, nicht Gehör geben und thun wollte was du mich heißest.

Gewiß, sagte Kritias, heiße ich dich das.

Und ich, antwortete Charmides, will von heute angefangen es thun!

Nun Ihr, sagte ich, was beschließet ihr da mit einander?

Nichts, erwiderte Charmides, wir haben schon beschlossen.

Also Gewalt, versetzte ich, willst du brauchen und mir nicht einmal eine Einrede gestatten?

Ja, Gewalt will ich brauchen, sagte Charmides, da dieser da es haben will. Sofort beschließe nun auch du deiner Seits, was du thun wirst.

Nun, antwortete ich, da bleibt nichts mehr zu beschließen. Denn dir, wenn du Etwas auszuführen unternimmst und Gewalt dazu brauchst, ist kein Mensch im Stande zu widerstehen.

Demnach, versetzte Charmides, widerstehe auch du nicht!

Nun, erwiderte ich, so will ich nicht widerstehen.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

4. Römische Prosaiker.

Ammianus v. L. Troß u. Büchele. In 8. Bdchn.
Ampelius, siehe Messala.
Cäsar v. A. Baumstark. In 8 Bdchn.
Cicero philosoph. u. rhetor. Schriften v. F. H. Kern, C. A. Mebold, W. M. Pahl, G. H. Moser, K. A. F. Seeger, J. F. K. Dilthey, G. Uebelen, G. Ch. Kern, Chr. Walz. In 26 Bdchn.
Cicero Reden v. C. N. Osiander. In 27 Bdchn.
Cornelius Nepos v. J. Dehlinger. In 2 Bdchn.
Curtius v. A. H. Christian. In 4 Bdchn.
Eutropius von F. Hoffmann. In 1 Bdchn.
Florus v. W. M. Pahl. In 3 Bdchn.
Justinus v. Chr. Schwarz. In 6 Bdchn.
Die **Kaisergeschichtschreiber** Spartianus, Capitolinus rc., von A. Closs. In 6 Bdchn.
Livius v. C. F. Klaiber. In 27 Bdchn.
Messala Corvinus, Luc. **Ampelius** u. Sext. **Rufus** v. Fr. Hoffmann. In 1 Bdchn.
Plinius d. Aelt. Naturgeschichte v. Ph. H. Külb. In 35 Bdchn. (außer dem Register).
Plinius d. Jüng. v. C. F. A. Schott. In 5 Bdchn.
Rufus, siehe Messala.
Sallustius v. A. Göritz. In 2 Bdchn.
Seneca d. Philos. v. J. M. Moser, A. Pauly, A. Haakh. In 17 Bdchn.
Suetonius v. K. Andree u. H. Reichardt. In 5 Bdchn.
Tacitus v. H. Gutmann. In 10 Bdchn.
Valerius Maximus v. Fr. Hoffmann. In 5 Bdchn.
Vellejus Paterculus v. W. Götte. In 2 Bdchn.
Victor, **Aurelius**, v. A. Closs. In 3 Bdchn.

II. In der Fortsetzung begriffen sind und werden in Kurzem vollendet werden folgende Schriftsteller:

Anthologie, Griechische, v. W. E. Weber u. G. Thudichum. 1—4. Bdchn.
Aristoteles v. K. L. Roth, K. Zell, L. Spengel, Chr. Walz, F. A. Kreuz, Külb, J. Rieckher, C. F. Schnitzer. 1—29. B. (I. II. III, 1—10. V, 1. VI.)
Platon v. L. Georgii, J. Deuschle, Fr. Susemihl, W. Wiegand u. A. 1—22. Bdchn. (I. II, 1—3. III, 1—3. IV, 1—8 und V, 1—2.)
Plutarch moral. Schriften v. J. Ch. F. Bähr, H. Reichardt, W. Rösch u. C. F. Schnitzer. 1—19. Bdchn.

Cicero Briefe v. G. H. Moser, Ch. H. Dörner, Fr. Rauchenstein u. F. Baur. 1—20. Bd.

III. Außerdem werden, entsprechend dem Zwecke dieses Werkes, sämmtliche bedeutenderen Schriftsteller des griechischen und römischen Alterthums zu umfassen, noch Aufnahme finden:

1) **Dichter:** Die kleineren homerischen Gedichte (W. Wiedasch), Anakreon (G. Ludwig); Catull (Hertzberg), Juvenal (W. Teuffel).
2) **Prosaiker:** Hypereides u. Lykurgos (R. Rauchenstein); **Diogenes Laertius** (G. Röper); **Quintilian** (Boßler).

